DIALOG TEOLOGIC

Revista Institutului Teologic Romano-Catolic
Iaşi
Anul II, nr. 3, 1999

Un singur Dumnezeu
şi Părinte al tuturor
(*Ef* 4,6)

DUMNEZEU TATĂL

Editura *Presa Bună* – 1999 - IAŞI

CUPRINS

EDITORIAL
W. Dancă - *Un singur Dumnezeu şi Părinte al tuturor*...............5

COMUNICĂRI
Gh. Popa - *Paternitatea lui Dumnezeu într-o lume emancipată*....10
V. Petercă - *Un Tată care ascultă* 16
P. Semen - *Revelarea Tatălui ca Proniator după Sf. Scriptură*.....20
A. Bulai - *Tatăl şi fiii săi în Evanghelia după Sf. Luca* 31
E. Ferenţ - *Persoana Tatălui în lumina învăţăturii Sf. Toma de Aquino*..44
L. Farcaş - *Dumnezeu este dragoste şi dreptate*.........................66
W. Dancă - Dumnezeu fără *Dumnezeu* 77
C. Dumea - *Chipul maiestuos al Tatălui în Liturgie*..................93
V. Sava - *Caracterul teocentric al cultului divin ortodox*........102
A. Dancă - *Imaginea lui Dumnezeu în imnul* Te Deum *atribuit Sf. Niceta de Remesiana* 116
J.-C. Perisset - *L'appellation* Saint-Père *appliquée au Souverain Pontife*...130
Gh. Petraru - *Cum să spui Dumnezeu astăzi* 144
M. Purţuc - *Vasile Voiculescu şi buna îndoială* 155
P. Gherghel - *Dumnezeu Tatăl - preotul tată* 162
F. Pilloni - *Paternità e maternità* 175

INEDIT
A. Despinescu - Nicolae-Iosif Camilli Părinte Episcop pionier al Episcopiei Catolice de Iaşi 195

COMENTARII, ÎNTREBĂRI ŞI DISCUŢII 203
RECENZII 237

UN SINGUR DUMNEZEU ŞI PĂRINTE AL TUTUROR

Întâlnirea de studiu la nivel universitar pe tema *Dumnezeu Tatăl*, organizată de Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din acelaşi oraş, în zilele de 25 şi 26 martie 1996, poate trezi un anume interes din cel puţin trei motive: actualul context social, teologic şi eclezial.

Referitor la primul aspect, ne aflăm într-o situaţie paradoxală. Doar cu câţiva ani în urmă, în şcolile şi în instituţiile publice din societatea românească, se susţinea mai mult cu vorba dar nu cu inima sau cu mintea că Dumnezeu nu există, iar acum se pledează tot la fel cauza existenţei lui Dumnezeu. Situaţia este destul de complexă, de aceea nu vrem să generalizăm şi credem că fiecare caz în parte trebuie analizat cu multă atenţie şi respect. Totuşi este important să reflectăm asupra acestor chestiuni, deoarece riscăm să bagatelizăm problema unică a omului, cum spunea Dostoievski, şi anume aceea *de a şti dacă Dumnezeu există sau dacă Dumnezeu nu există*.

Fără îndoială, nu toţi oamenii au fost şi au rămas în această poziţie delicată şi, deci, nu toţi sunt sensibili la astfel de probleme. Mulţi oameni au rezolvat *problema* Dumnezeu, adică ştiu ori cred că ştiu ce se ascunde în spatele cuvântului Dumnezeu pentru ca să motiveze acceptarea sau refuzul existenţei sale. În concret, dacă cineva ascultă părerea sinceră a majorităţii concetăţenilor noştri, îşi poate da seama că pentru dânşii Dumnezeu este un fel de *fac totum*. Nu vrem să jignim pe nimeni, dar un astfel de Dumnezeu ni se pare puţin închipuit în funcţie de necesităţi.

Mă explic. Se afirmă că circa 90-95% din populaţia ţării este creştină. Totuşi, pentru mulţi creştini din România, Dumnezeu nu este Dumnezeu Tatăl Domnului nostru Isus Cristos ci un fel de Dumnezeu-soluţie, care rezolvă toate - te apără de duşmani, îţi găseşte de muncă sau o nevastă, face să sporească producţia la

hectar sau şeptelul de animale etc. -, pentru că face, poate şi ştie toate. Când Dumnezeu nu te mai ajută, atunci trebuie să alergi la sfinţi. Şi oamenii aleargă la sfinţi, de multe ori, aproape ignorându-l complet pe Dumnezeu, pentru că nu este eficient.

Dar oare aşa arată Dumnezeul creştinilor? Cu această întrebare, trec la al doilea aspect al motivaţiilor colocviului şi anume la cel teologic.

Sfânta Scriptură spune că, în afară de Isus Cristos, nimeni nu l-a cunoscut cu adevărat pe Dumnezeu şi prin urmare, nimeni, în afară de el, nu poate vorbi aşa cum se cuvine despre Dumnezeu. *Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu, Fiul unic care este în sânul Tatălui, el ni L-a făcut cunoscut* (*In* 1, 18). Cei care cred în Isus Cristos şi ascultă cuvântul său, află de la el că Dumnezeu este viu, este Cel Viu prin excelenţă. De fapt, misiunea lui Isus din Nazaret este aceea de a-l revela pe Dumnezeu oamenilor şi de a-i ajunta să-l cunoască şi să-l iubească pe Tatăl.

Isus le vorbeşte oamenilor despre Dumnezeu, însă cei care îl ascultă cred deja în Dumnezeu, deşi nu-l cunosc. Mai mult. Toţi oamenii care au trăit înainte de Cristos au crezut în existenţa lui Dumnezeu, dar voiau să vadă faţa lui Dumnezeu. *Doamne, arată-ne faţa ta!* (*Ps* 80, 4). În mod surprinzător, Dumnezeu se ascunde chiar şi în faţa prietenilor săi, rămâne de nepătruns. *Faţa mea însă nu vei putea să o vezi, că nu poate vedea omul faţa mea şi să trăiască* (*Ex* 33, 20). Până la Isus Cristos, Dumnezeu nu poate fi văzut, nu poate fi numit, nu se poate spune cine este el. Când Moise îl întreabă care este numele său, el răspunde: *Eu sunt, Eu sunt cel care sunt* (*Ex* 3, 14).

Dar ce spune Isus? El îl numeşte pe Dumnezeu *Tatăl său*, iar discipolii lui Isus nu vor uita *niciodată* lucrul acesta. Matei, Luca, Ioan vor căuta să prezinte toate nuanţele rugăciunii, conversaţiei lui Isus cu Tatăl (*Mt* 11, 25-27). Tuturor celor care caută faţa lui Dumnezeu, Isus suferind în timpul Pătimirii sale, le spune: *Cine m-a văzut, l-a văzut pe Tatăl* (*In* 14, 10). În sfârşit, Dumnezeu îşi arată faţa lui adevărată în misterul patimii, morţii şi învierii lui Isus. În

acelaşi timp, discipolii care au luat parte la evenimentul Paştelui lui Isus, adică cei care au fost atinşi de puterea Celui Viu, au devenit şi ei înfăţişări ale lui Dumnezeu (*2Cor* 3,18). Astfel transformaţi, creştinii au curajul să folosească cuvintele lui Isus şi să spună *Tatăl nostru ...*

Aşadar, Dumnezeu nu a rămas doar Dumnezeu, adică Dumnezeul Puterilor (cereşti), Dumnezeul Universului, deşi creştinii vor continua să-l invoce şi cu acest titlu. Isus spune că acest Dumnezeu complet altfel este, în acelaşi timp, foarte aproape de noi, pentru că noi înşine *suntem din seminţia sa*.

Demn de reţinut este faptul că primii creştini l-au cunoscut pe Dumnezeu ca Tată prin *participarea* lor la pătimirea, moartea şi învierea lui Isus Cristos, deoarece Răstignitul este icoana desăvârşită a lui Dumnezeu (*Ev* 1,3). *Căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său unul-născut, ca oricine crede în el să nu moară, ci să aibă viaţa de veci* (*In* 3,16). Fiul lui Dumnezeu îl face pe om liber de/în orice suferinţă. Nu putem să ne exprimăm în alt mod. Crucea aminteşte un eveniment istoric. Învierea este o evidenţă a credinţei. Nu înlătură libertatea şi în felul acesta ne face să descoperim natura adevărată a lui Dumnezeu, iubirea. Dumnezeul creştinilor nu obligă, nu forţează, nu constrânge. Dumnezeul creştinilor este iubire, şi de aceea este slab, pentru că aşteaptă să fie iubit în libertate. Nu există iubire fără libertate. Ceva mai târziu, creştinii vor afla că această iubire a Tatălui se numeşte Duhul Sfânt.

Aşadar, prin moartea şi învierea lui Isus se revelează în întregime paternitatea lui Dumnezeu, se împlineşte cuvântul lui Isus care spune *cine m-a văzut, l-a văzut pe Tatăl* (*In* 14,9), şi intră în lume Spiritul (Duhul) filiaţiunii divine. De aceea, pentru noi oamenii, Isus în misterul său pascal constituie izvorul teologiei Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh.

După unii teologi, (F.-X. Durwell, A. Scola), cărţile sau tratatele despre Dumnezeu Tatăl sunt destul de rare, iar faptul se explică prin aceea că teologia nu a explorat suficient de profund misterul filial al paştelui lui Isus, care revelează în mod deplin paternitatea lui Dumnezeu faţă de Isus şi faţă de noi. În privinţa aceasta, să mai

spunem doar că paternitatea divină nu se poate separa de Duhul Sfânt care, după Sfânta Scriptură, revelează *natura* adevărată a lui Dumnezeu, şi anume aceea de a fi zămislire, iubire.

Cât priveşte raţiunea eclezială a simpozionului, trebuie spus că acesta se înscrie în cadrul mai multor iniţiative ale Bisericii locale de Iaşi, care se pregăteşte pentru celebrarea marelui Jubileu, răspunzând în felul acesta invitaţiei Papei Ioan Paul al II-lea formulată, aşa cum se ştie, în Scrisoarea enciclică *Tertio millennio adveniente* (TMA) din 1994.

În legătură cu aceste pregătiri jubiliare, amintim faptul că structura lor este concentrată *asupra* lui Cristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om, şi în consecinţă au un caracter teologic, adică *trinitar*. După anul 1997 consacrat persoanei lui Cristos şi după anul 1998 dedicat persoanei Duhului Sfânt, în anul de pregătire 1999, credincioşii îşi vor lărgi orizonturile până la a cuprinde perspectiva însăşi a lui Cristos, care s-a rugat spunând *Tatăl nostru care eşti în ceruri* (*Mt* 5,45).

După exemplul lui Cristos, viaţa creştinului este un drum către Tatăl. Trăind iubirea *necondiţionată* a lui Dumnezeu faţă de orice creatură umană, în chip deosebit faţă de *fiul rătăcit* (cf. *Lc* 15,11-32), creştinul îl *laudă pe Tatăl* sau îl binecuvântează pe Dumnezeu Tatăl Domnului Isus Cristos, pentru că în Cristos l-a binecuvântat în cer cu orice binecuvântare spirituală (cf. *Ef* 1,3).

În viaţa de zi cu zi, drumul către Tatăl împreună cu Cristos comportă un aspect *negativ - eliberarea* de păcat -, şi unul *pozitiv* - alegerea binelui, exprimat prin valorile etice conţinute în legea naturală, confirmată şi adâncită de Evanghelie. În acest context, se redescoperă şi se celebrează intens sacramentul Pocăinţei sau spovezii atât ca exigenţă a dragostei creştine cât şi ca alternativă la structurile păcătoase ale societăţii în care trăim. În concret, se acordă o atenţie deosebită *carităţii*, deoarece *Dumnezeu este iubire* (*1 In*, 4,8.16), iar iubirea cu cele două chipuri ale sale, faţă de Dumnezeu şi faţă de fraţi, este sinteza vieţii morale a omului credincios (TMA, 49-50).

În sfârşit, deoarece colocviul coincide cu sărbătoarea Buneivestiri, nu putem să nu ne îndreptăm privirea spre *Fiica preaiubită a Tatălui*, *Maica lui Dumnezeu*, meditând exemplul ei de iubire faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele. În imnul *Magnificat*, Fecioara din Nazaret îl preamăreşte pe Dumnezeu Atotputernicul pentru marile lucrări împlinite în ea (*Lc* 1, 49). Din Sfânta Scriptură aflăm că Tatăl a ales-o pe Maria pentru o *misiune unică* în istoria mântuirii, aceea de a fi Mama Mântuitorului aşteptat. *Astăzi* Fecioara a răspuns la chemarea lui Dumnezeu arătând o disponibiliate deplină: *Iată, slujitoarea Domnului* (*Lc* 1, 38). Prin maternitatea sa, începută la Nazaret şi trăită în chip desăvârşit la Ierusalim sub Cruce, Sfânta Fecioară îi îndeamnă pe fraţii lui Cristos: *Faceţi orice vă va spune!* (*In 2*, 5), adică să se întoarcă şi să rămână în casa Tatălui.

În concluzie, cele trei momente importante ale colocviului – contextul şi metoda discursului *teologic* despre credinţa în Dumnezeu Tatăl, rădăcinile credinţei catolice şi ortodoxe în Dumnezeu Tatăl şi raportul dintre providenţa lui Dumnezeu şi suferinţa omului – doresc să ilustreze caracterul original al monoteismului creştin şi valoarea lui speculativă şi etică.

Pr. Wilhelm DANCĂ

PATERNITATEA LUI DUMNEZEU ÎNTR-O LUME EMANCIPATĂ

Am primit cu bucurie invitaţia de a participa la acest colocviu teologic care are ca temă paternitatea lui Dumnezeu. Evident că este o temă sensibilă pentru cultura şi mentalitatea modernă care, datorită unor condiţii specifice, pune accent pe noţiunile de autonomie şi emancipare şi nu pe cele de paternitate şi filiaţie. Mulţi teologi contemporani consideră că la această stare de spirit, la această *forma mentis* a modernităţii a contribuit şi teologia. O anumită metodă teologică unilaterală şi un anumit mod de a înţelege şi a asuma existenţial adevărurile teologice au determinat emanciparea societăţii moderne, aşa încât se vorbeşte din ce în ce mai mult azi de o societate fără părinţi[1].

Aşadar între emancipare şi paternitate există o strânsă legătură, pe care Wisser't Hooft, fostul secretar al Consiliului ecumenic al Bisericilor a analizat-o într-o carte cu un titlu semnificativ: *Paternitatea lui Dumnezeu într-o lume emancipată*[2]. Noi am preluat această temă pentru colocviu.

Ceea ce ne interesează pe noi aici, în mod deosebit, este relaţia dintre emancipare şi paternitate. Această relaţie, nu este lipsită de semnificaţie, deoarece în forma sa originară, prezentă în dreptul roman, emanciparea însemna tocmai trecerea de la starea de dependenţă totală a unui fiu faţă de tatăl său la independenţa bărbatului adult care îi permitea să ia el însuşi decizii ca *pater familias*[3].

---

[1] În anul 1968, pe zidurile Universităţii din Sorbona, studenţii au scris: *Dacă emanciparea nu este totală, ea nu este reală*.

[2] HOOFT Wisser't, *La paternité de Dieu dans le monde émancipé*, Labor et Fides, Genève 1984.

[3] *Ibidem*, p. 11.

Mentalitatea occidentală, până în epoca modernă, a fost influenţată de această tradiţie patriarhală, prezentă, de fapt şi în cultura Vechiului Israel.

În Israel, tatăl era judecătorul şi preotul familiei şi avea autoritate deplină asupra soţiei, copiilor şi a sclavilor. Exista deasemenea, la evrei, o paternitate colectivă, în epoca Macabeilor, constituită din *sfatul bătrânilor,* care avea experienţă şi înţelepciune pentru a îndruma poporul.

Ca şi în Israel, la Roma, membrii Senatului se numeau *pateres* (părinţi) deoarece Senatul roman a fost format mai întâi din oamenii bătrâni care aveau o responsabilitate paternă faţă de comunitate. De aceea, Horaţiu a numit Senatul roman *patrum sanctum concilium*[4].

Paternitatea, ca realitate socială, dar şi spirituală, prezentă atât în cultura ebraică cât şi în cultura greco-latină, a fost preluată în spaţiul creştin şi a devenit elementul central al relaţiei dintre Dumnezeu şi umanitate.

Datorită acestui fapt, paternitatea umană a fost aşezată pe un plan secund, devenind o paternitate participată. Astfel, criteriile vechilor societăţi patriarhale şi-au pierdut caracterul lor absolut şi constrângător. Cei care urmau lui Isus, deveneau fii ai lui Dumnezeu, deveneau liberi şi emancipaţi, fie că erau bărbaţi, erau femei sau sclavi. Sfântul Apostol Pavel exprimă foarte clar acest lucru: *Toţi sunteţi fii lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Iisus. Căci câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat. Nu mai este evreu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi femeiască, pentru că voi toţi sunteţi una în Hristos Iisus* (*Gal* 3,26-28).

Datorită acestei schimbări de perspectivă, în primele secole creştine a existat o tensiune între etica patriarhală precreştină şi exigenţele noii credinţe. Toţi martirii creştini au ascultat mai mult

---

[4] *Ode*, IV,5. Este important să subliniem aici că şi astăzi Conciliul Vatican se numeşte la fel: *patrum sanctum concilium*.

de paternitatea biologică şi socială, şi au plătit cu viaţa această atitudine.

Civilizaţia europeană creştină s-a constituit şi dezvoltat plecând de la această atitudine a *martirilor* şi a *mărturisitorilor creştini*, atitudine care presupune relaţii de fidelitate, în primul rând, faţă de Dumnezeu, şi în al doilea rând, faţă de membrii familiei biologice sau spirituale. Când aceste relaţii intră în conflict, prioritate are fidelitatea faţă de Dumnezeu, Părintele întregii lumi.

Evident că, uneori, în decursul istoriei creştine, sensul autentic al paternităţii s-a pierdut sau s-a falsificat, prin accentul care s-a pus pe principiul autorităţii în raport cu principiul iubirii paterne, accent care a transformat paternitatea într-un paternalism asupritor şi constrângător.

Dacă paternitatea creştină este o realitate spirituală, care pregăteşte emanciparea *fiilor lui Dumnezeu* şi îi conferă acesteia un sens creator[5], paternalismul, în schimb, estompează şi falsifică emanciparea, întrucât face abstracţie de taina, iubirea şi libertatea persoanei umane. Ori, pentru sufletul omului, libertatea şi iubirea sunt lucrurile cele mai importante.

O comunitate autentică nu se poate realiza prin constrângere, prin mijloace exterioare, mecanice. De aceea lupta pentru emancipare, specifică epocii moderne, care însoţeşte procesul de secularizare, este, de fapt, lupta împotriva paternalismului constrângător şi expresia dorinţei profunde a omului după libertate. Se pare că lupta a fost câştigată, însă confuzia dintre paternalism şi paternitate a condus lumea modernă spre o falsă emancipare. Pentru a argumenta acest lucru, vom da câteva exemple:

a) *pe plan politic*, ideologia marxistă, pe care s-a întemeiat comunismul totalitar, şi-a fixat reflexia sa pe emanciparea totală a fiinţei umane. Plecând de la această idee, dictaturile comuniste au

---

[5] Un teolog olandez subliniază acest lucru destul de sugestiv: *Dumnezeu a abandonat puterea Sa pentru a ne oferi comuniunea. Absenţa oricărei apărări din partea Sa (pe cruce) înseamnă refuzul de a exercita atotputernicia Sa fără noi şi împotriva noastră* (Cf. W. Hooft, *o.c.*, p. 177).

înlocuit "micul părinte" care era regele sau ţarul, cu mai mulţi "fraţi" sau "tovarăşi", fii ai aceluiaşi partid. A rămas celebră pentru posteritate fraza rostită de Stalin: *Statul este o famile şi eu sunt tatăl vostru*[6]. Ideologia comunistă a dorit să uzurpeze paternitatea lui Dumnezeu şi să o înlocuiască cu paternitatea paranoică a liderului politic sau a partidului unic[7];

b) *pe planul social economic* este evident că nu mai există stăpâni şi sclavi, în sensul tradiţional al acestor cuvinte, dar marea majoritate a oamenilor din marile oraşe, depind de forţe pe care nu le mai pot controla. Ei nu mai slujesc unor "stăpâni" paternalişti, ci sunt în slujba unui sistem economic complex, în care stăpânii nu mai pot fi identificaţi. Chiar şi cei care ocupă posturile cele mai înalte acţionează în numele unor puteri anonime;

c) *pe planul vieţii de familie*, relaţiile dintre părinţi şi copii s-au falsificat, iar conflictul dintre generaţii este evident. Tinerii nu au o nouă conştiinţă de sine şi-şi revendică dreptul la o emancipare totală faţă de părinţi şi valorile morale tradiţionale[8].

Discreditarea valorilor morale şi separarea de familii au sfârşit însă, adesea, prin ataşamentul şi supunerea necondiţionată faţă de alţi "pseudo-părinţi": guru, lideri ai sectelor sau ideologi ai unor sisteme totalitare.

Acest lucru l-a subliniat cu competenţă teologul german, citat mai sus, care la o conferinţă internaţională spunea: *Tineretul din 1927 avea o atitudine individualistă în faţa vieţii. Era profund influenţat de teoriile lui Bertrand Russel şi André Gide. Într-un timp scurt situaţia s-a schimbat. Generaţia conştientă de sine şi egocentrică a ultimilor ani, care se opunea oricărui angajament precis, oricărei decizii politice sau sociale, a făcut loc unei gene-*

---

[6] *Ibidem*, p. 11.

[7] Vezi NASTAINCZYK W., *La pédagogie de l'athéisme contemporaine dans le pays de l'Est*, în vol. *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines* (J. Girardi et J. F. Six, Paris 1968, p. 420-447).

[8] Unii sociologi contemporani consideră că societatea occidentală a devenit astăzi o *societate fără părinţi*.

raţii care sacrifica cu bucurie propria sa judecată individuală pentru a se identifica cu marile cauze sau şefi puternici. Tineretul de astăzi este aşadar obosit de libertate. El vreau un şef puternic, un obiect căruia să i se dăruie, ocazii de a se jertfi. El nu ţine cont că multe din aceste cauze îl va duce la catastrofă[9].

Aceeaşi evoluţie contradictorie a avut-o şi procesul de emancipare al femeilor faţă de tutela autoritară a bărbaţilor. Emma Goldman, care a făcut parte din mişcarea feministă din SUA, scria în anul 1917: *O emancipare pur exterioară a făcut din femeia modernă o fiinţă superficială (...) Femeia este acum confruntată cu necesitatea de a se emancipa de emancipare, dacă ea doreşte cu adevărat să fie liberă (...) Ea a crezut că tot ceea ce era de făcut, era independenţa faţă de tiraniile exterioare; tiraniile interioare, mult mai distructive pentru viaţă, au fost lăsate în ele însele. Trebuie să se termine cu concepţia ridicolă că a fi iubită, a fi îndrăgostită, a fi mamă, este sinonim cu a fi sclavă şi subordonată (...) Instituţia sacră a căsătoriei este gradual ruinată şi nici o lamentare sentimentală nu o va restabili*[10].

Aşadar lupta pentru emancipare, care a însoţit permanent procesul de secularizare, nu a condus la o adevărată emancipare şi astăzi este din ce în ce mai evident faptul că succesele pe planul vieţii exterioare nu sunt însoţite de un progres ci, dimpotrivă, de un declin pe planul vieţii interioare. Acest lucru a fost anticipat deja de unii savanţi ai secolelor trecute. Francisc Bacon, spre exemplu, a prevăzut că progresul tehnic şi supunerea naturii va limita libertatea omului şi *îl vor conduce la o nouă formă de sclavie organizată colectiv; şi aceasta în numele libertăţii şi al umanismului*[11].

Dostoievski, cu intuiţia lui profetică, scria în secolul trecut: *Omul este slab de înger şi bicisnic. Mândria lui este copilărească (...).*

---

[9] Aceste cuvinte erau la acel moment - anul 1932 - profetice pentru tineretul german. (Cf. HOOFT W., *o.c.*, p. 94).

[10] Cf. HOROWITZ L., *The Anarchitz*, Dell, New York 1964, p. 266-267; la HOOFT W., *o.c.*, p. 64.

[11] *Eseişti greci contemporani*, p. 192.

Vor dărâma templele şi vor îneca pământul în sânge. Dar până la urmă nu poate să nu-şi dea seama, în nerozia lui puerilă, că deşi s-a răsculat, sunt povara propriei lor răzvrătiri[12].

La acest sfârşit de mileniu, aceste gânduri nu şi-au pierdut nicidecum actualitatea. După o experienţă a emancipării însoţită de multe realizări, dar şi de mari eşecuri, este momentul să ne întrebăm dacă nu cumva adevărata emancipare este aceea pe care a descoperit-o fiul risipitor când a revenit obosit în casa Părintelui său, în care ordinea vieţii, datorită iubirii paterne, nu era întemeiată nici pe o dictatură asupritoare, dar nici pe o libertate anarhică, risipitoare şi iresponsabilă. Această *întoarcere acasă* ar putea deveni astăzi premisa unei înnoiri spirituale de care nu doar societatea modernă, ci şi Bisericile creştine au atâta nevoie.

Pr. Gheorghe POPA

[12] DOSTOIEVSKI, *Fraţii Karamazov*, Bucureşti 1964, vol. I, p. 354.

UN TATĂ CARE ASCULTĂ

Dacă se are în vedere practica liturgică a evreului obişnuit, atunci cantitatea de cuvinte pe care el le pronunţa cu prilejul rugăciunii era de-a dreptul cuvârşitoare. Obişnuiau să se roage în locuri publice, *prin sinagogi şi la colţurile străzilor* cu dorinţa vădită *să se arate oamenilor* (*Mt* 6,5). Isus Cristos înfierează o astfel de practică, evident nesănătoasă, şi în perfectă armonie cu tendinţa lor de a crede că *prin multă vorbărie* (*Mt* 6,7) vor fi ascultaţi de Divinitate. Astfel ei se asemănau de-a dreptul păgânilor iar comportamentul lor este calificat de Isus ca fiind moralmente *făţarnică* (*Mt* 6,5). În acest context, Isus îşi învaţă discipolii un nou tip de rugăciune, absolut necunoscut, în care nu cantitatea cuvintelor sau intensitatea volumului lor este hotărâtoare, ci modul nou în care ucenicul concepe şi practică rugăciunea sa: *când tu te rogi intră în camera ta, şi închizând uşa, roagă-te Tatălui tău* (*Mt* 6,6).

Fariseii şi cărturarii procedau cu totul altfel, pentru că ei aveau o imagine proprie despre Dumnezeu. Ei nu cunoşteau esenţa şi ca atare nu cunoşteau adevărata manifestare a lui Dumnezeu în raportul de tip nou în care Isus activa ca trimis al său în această lume. Din confruntarea pietăţii externe sunt câştigate impulsuri noi pentru modul absolut inedit cum trebuia să se roage adevăratul ucenic al lui Isus.

Deja din aceste versete premergătoare rugăciunii *Tatăl nostru,* ucenicul este îndemnat să se adreseze lui Dumnezeu cu cuvântul *tată*. În pericopa în studiu (*Mt* 6,6-15) cuvântul *tată* este folosit de şase ori într-un crescendo demn de luat în consideraţie. Caracterul pregătitor al expresiei în studiu nu este pus la îndoială, în acest sens primele trei cazuri de folosinţă a substantivului *tată* au un caracter personal, adică *tatăl tău* sau "tatăl vostru". Acest lucru surprinde prin adăugirea adjectivului posesiv *al tău* şi *al vostru*. De fapt, acest

lucru se înţelege de la sine fiind un argument în favoarea tipului nou de rugăciune la care ucenicii lui Isus sunt chemaţi să fie protagonişti şi a sentimentului religios absolut inedit care trebuie să însoţească rugăciunea.

Tatăl nostru – Tată

Cât priveşte folosirea expresiei *tatăl nostru* din cadrul *Rugăciunii Domneşti* trebuie să remarcăm din capul locului că la Luca avem simplu *tată*. Desigur Isus Cristos este aici influenţat de practica iudaică însă reuşeşte să construiască ceva nou şi să-i înveţe pe ucenicii săi ca atare. Luca ne-a transmis aceeaşi rugăciune (11,2-4) însă într-o formă mult mai restrânsă şi mai directă. Este de presupus că Matei îşi datorează forma sa mai lungă şi deci mai bogată în exprimare, comunităţii primare care s-a identificat de la început cu parametri *Rugăciunii Domneşti*. Luca dimpotrivă, a păstrat simplu *tată*, adică fără nici un adjectiv posesiv cum este cazul la Matei prin adăugirea lui *al nostru*. De asemenea trebuie specificat că Isus îi învaţă pe apostoli la rugămintea acestora să se roage pentru că, spun ei, ucenicii lui Ioan ştiu şi practicau deja acest lucru.

Cu alte cuvinte, Isus este pus în faţa unui fapt împlinit. El îi învaţă un mod propriu de a concepe şi de a se adresa în rugăciune lui Dumnezeu conform cu învăţătura sa. Calitatea rugăciunii este primară, lucru atins de Isus cu alte prilejuri (cf. *In* 4,21.24). Isus transmite cu acest prilej o nouă imagine despre Dumnezeu, poate cea mai apropiată de imaginea tatălui care veghează şi poartă de grijă pe ascuns fiului său.

Folosirea cuvântului *tată* este uzuală în practica cotidiană a lui Isus (cf. *Abba* din *Mc* 14,36). Imaginea lui Dumnezeu din rugăciunea *Tatăl nostru* poartă anumite trăsături caracteristice mamei (cf. *Is* 49.15; 66,13) fiind confirmată expresia respectivă încă din timpurile mai vechi (cf. *Osea* 11,1-4) şi din care Israelul şi-a hrănit speranţele şi aşteptările sale (cf. *Osea* 2,1; *Cartea Jubileelor* 1,24ss.). În rugăciunile uzuale ale liturgiei de la templu, sentimentul încrederii şi al fricii de Dumnezeu era prezent şi exteriorizat în formele ca *tatăl nostru* sau *regele nostru*.

În atitudinea iudeo-creştină de mai târziu a fost tot mai folosită expresia preluată de Matei în cadrul rugăciunii în studiu. De fapt, este vorba de *în ceruri* sau *ceresc* (cf. *Mt* 5,16.45.48ss.).

Expresia *abba* din *Mc* 14,36 exprimă evident într-o formă familiară încrederea filială şi dăruirea de sine care au imprimat creştinismului primar urme adânci (cf. *Gal* 4,6; *Rm* 8,15). Prin urmare, forma simplă pe care a folosit-o Luca în capitolul 11,2 are şanse mult mai mari să fie cea originală decât formula similară, îmbogăţită, folosită de Matei în capitolul 6,9. Numele lui Dumnezeu, care avea o semnificaţie specială şi o încărcătură semantică deosebită, cere în primul rând *să fie sfinţit* (cf. *Mt* 6,9c), exact ca în profetul Ezechiel care dorea din tot dinadinsul ca numele divin, în cazul nostru sinonim cu însăşi divinitatea, să fie preamărit, adică să-şi dovedească plinătatea sa asupra întregului Israel şi asupra întregului pământ (cf. *Ez* 36,23; 38,23; 39,25).

Într-un mod deloc întâmplător, *Rugăciunea Domnească* are multe puncte comune cu rugăciunea iudaică numit *Qaddish* şi care începea în felul următor: *să fie preamărit şi sfinţit în toate numele său în lume, în lumea pe care a făcut-o după voinţa sa*. La fel şi evanghelistul Ioan care îşi scrie Evanghelia în jurul anului 100 foloseşte cuvântul *tată* lucru care-l apropie de expresia care a fost păstratătă în Luca: *Tată, preamăreşte numele tău* (*In* 12,28). În forma dată, Luca preia de mai multe ori pe parcursul Evangheliei cuvântul *tată*, lucru care confirmă teza noastră în legătură cu folosirea simplă a cuvântului *tată* în *Rugăciunea Domnească* (cf. *In* 10,21; 23,34.46).

Deci, practica rugăciunii, atât de dragă lui Isus, îşi are un substrat adânc în iudaismul biblic lucru care dovedeşte practicarea nu a unei simple teorii, ci a unui mod concret şi verificat de rugăciune absolut inedită.

Urmările practice

Din imaginea tatălui decurg mai multe urmări demne de luat în seamă pentru ucenicul, de ieri şi de azi, care se roagă cu luare aminte această rugăciune. Lui i se cuvine toată lauda, toată mulţumirea şi

toată ruga noastră. Ceea ce este caracteristic acestei rugăciuni şi în acelaşi timp o înalţă calitativ faţă de alte rugăciuni ale lui Isus, este strigătul rugător după venirea Împărăţiei lui Dumnezeu, unită cu grija pentru realizarea acestuia în lumea noastră plină de nerecunoştinţă şi nepăsare. În această rugăciune, Isus îi acceptă pe toţi cei ce-l urmează, să fie necondiţionaţi de nimeni şi nimic pentru a creşte în urmarea sa zi cu zi. Pentru Isus rugăciunea *Tatăl nostru* nu este o simplă teorie ci însăşi esenţa religiei pe care el o predica, iar cu fapta o punea în practică. De aceea, adevăratul ucenic, pronunţând cuvântul *tată*, nu poate să se adreseze lui Dumnezeu fără ca numele său să fie sfinţit, sau ca Împărăţia sa să vină sau ca voinţa sa să se împlinească atât în cer cât şi pe pământ (cf. *Mt* 6,9c-10).

Mons. Vladimir PETERCĂ

Zusammenfassung

Der Verfasser beschäftigt sich mit dem Titel *Vater unser* bei Matthäus und *Vater* bei Lukas und ist der Meinung, daß das Original für *Vater* wie bei Lukas ist. Zur gleichen Zeit versucht er den Hintergrund des Gebets *Vater unser* zu identifizieren. Zu diesem Zweck bringt er mehrere Beispiele aus dem Alten Testament sowie aus der intertestamentarischen Literatur. Der kurze Aufsatz hat auch eine Folge, nämlich der Verfasser versucht, die Schlussfolgerung zu ziehen, indem er zeigt, wie wichtig das Gebet für Jesus und für seine Lehre ist.

REVELAREA TATĂLUI CA PRONIATOR DUPĂ SFÂNTA SCRIPTURĂ

O reflecţie teologică despre evoluţia divină se impune de la sine, dacă luăm în considerare faptul că după marile încercări prin care au trecut o seamă de popoare ale Europei, credinţa creştină a slăbit considerabil şi este încă în liberă cădere acum în prag de mileniu trei. Pe fondul unei persistente crize economice, dublată şi de cea morală, mulţi oameni par din ce în ce mai dezorientaţi şi neîncrezători în posibila pronie divină. În contextul actual se aud din ce în ce mai numeroase voci care se întreabă şi întreabă dacă credinţa într-un Dumnezeu-Părinte, ce lasă impresia că s-a retras total din lume, mai este oportună. Faţă de această situaţie, Biserica trebuie să-şi intensifice activitatea de catehizare arătând fiilor ei că din perspectivă biblică, credinţa în Dumnezeu apare ca o stare normală de recunoaştere a Creatorului de către creatură şi totodată este *o cale spre Dumnezeu , o invitaţie la un dialog şi o garanţie a providenţei ce se comunică omului, prin Biblia propovăduită şi explicată de Biserică drept ceva prin care se poate îndrepta spre Dumnezeu*[1].

În cele din urmă vom identifica şi analiza unele texte biblice de notorietate privind manifestarea Părintelui ceresc în lume ca Proniator. Acestea sunt desigur foarte numeroase, dar pentru a înţelege adevărata dimensiune a iubirii şi a proniei divine, omului i se recomandă să se aplece cu mai multă fervoare şi credinţă asupra textelor sacre, de Dumnezeu inspirate, întrucât prin acestea aghiografii vorbesc foarte insistent despre Dumnezeu ca despre o Persoană care nu numai că îi face omului declaraţii de dragoste, prin poporul

---

[1] Paul Marie DE LA CROIX, *L'Ancien Testament, source de la vie spirituelle*, Paris 1952, p. 555.

preferat de el odinioară, (a se vedea profetul Maleahi, cap. 1), dar îi dovedeşte prin fapte că-l şi protejează atunci când se impune.

Spre deosebire de alte popoare ale lumii, cel israelit, conform textelor biblice, a avut şansa unică de a experimenta pe aproape tot parcursul istoriei sale, iubirea lui Dumnezeu concretizată prin multiplele intervenţii proniatoare şi ca urmare, este cel mai îndreptăţit ca prin gura psalmistului inspirat de Duhul *să invite toate neamurile pământului la a-L preaslăvi*[2]. De fapt în accepţiunea majoritară a scriitorilor inspiraţi din mijlocul acestui popor, pronia lui Dumnezeu este într-un fel prelungirea sfinţeniei Sale în creaţie. Astfel, cea dintâi manifestare a sfinţeniei divine în lume ce s-a constituit în chiar actul creaţiei este începutul incontestabil al revelării iubirii divine. Cuvântul ebraic *iehi* = să fie, arată că întreaga creaţie izvorăşte din voinţa divină ca manifestare în exterior a iubirii[3], iar dăinuirea lumii este iarăşi tributară proniei ce se poate asemăna cu o prelungire a iubirii. Citându-l pe Nicolae Cabasilas, Paul Evdokimov subliniază că: *nu fără temei, Dumnezeu se revelează lumii ca iubire* şi duce ideea aceluia mai departe subliniind că de fapt când vorbim despre revelarea iubirii divine în lume, nu ne putem limita exclusiv la actul creaţiei, chiar dacă este, incontestabil, cel mai important, urmat de pronia menţinerii creaţiei pentru că argumentul forte al prezenţei iubirii divine îl constituie de fapt respectarea intactă a libertăţii omului. În calitate de Stăpân absolut, lui Dumnezeu i-ar sta oricum la îndemână să-l constrângă pe om la a-L iubi, dar n-o face. Este uimitor ca El care a creat omul să aştepte ca acesta să-L primească sau să-L respingă. Chiar şi după ce n-a fost întâmpinat cu bunăvoinţă, mai aşteaptă şi îi mai oferă omului o şansă de a conştientiza faptul că *pentru tot binele pe care i l-a făcut, şi în schimbul ştergerii datoriei, îi cere iubirea*[4]. De fapt însăşi cererea

[2] Mathieu COLLIN, *Le Livre de Psalmes*, în *Cahiers Evangile*, nr. 3/1992, Paris 1995, p. 5.

[3] Petre SEMEN, *Învăţătura despre Sfânt şi sfinţenie în Cărţile Vechiului Testament*, Iaşi 1993, p. 79.

[4] Nicoale CABASILAS, *La vie en Jèsus Christ*, traduit par S. Broussaleux, Chevetogne 1960, p. 80.

lui de iubire este mai curând o invitaţie, deoarece El vrea ca libertatea de a-L refuza să nu fie în nici un fel îngrădită[5]. În această ordine de idei, ne punem în mod firesc întrebarea, dacă nu cumva renumitul text: *Şema Işrael* din Deuteronom, cap. 6, începe cu verbul la viitor în timpul masoretic şi nu prin subjunctiv prezent ca în cele mai multe traduceri moderne? Se ştie că în ebraica biblică, amplasarea conjuncţiei *ve* numită *vav conversiv* înaintea verbului la timpul numit perfect *Pa`al*, face ca verbul respectiv să fie tradus prin viitor încât textul ebraic; *Veahavateka et Adonai Elohe(i)ka bekol-lebabeka ubekol nafeşeka ubekol meodeka = Şi tu îl vei iubi pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău şi cu toată tăria ta*. Remarcăm cu acest prilej că singura traducere corectă, evident dintre ediţiile consultate şi realizate după textul masoretic, este cea a lui André Chouraqui care într-adevăr a surprins adevărata nuanţă a textului în cauză redând prin viitor *Pa`al* (respectiv imperfect), aşa cum se şi impunea; *...et tu aimera Adonai Elohim de tout ton coeur de tout ton être, de tout ton intensité*[6].

Sfinţenia lui Dumnezeu alături de bunătate, înţeleasă ca un atribut natural al lui Dumnezeu a fost experiată de către unele personaje biblice ca o manifestare a proniei. Este exemplară afirmaţia lui Iosua. Acesta în cuvântarea finală dinaintea adunării poporului israelit la Sichem, motivează decizia sa irevocabilă de a-L sluji în exclusivitate pe Dumnezeu împreună cu casa sa: *Eu împreună cu casa mea vom sluji pe Dumnezeu, căci sfânt este* (cap. 24,15). Motivaţia alegerii de a-L sluji doar pe Dumnezeu apare numai în textul Septuagintei; οτι ο Θεος αγιος εσσιν care probabil a fost realizată după un alt manuscris decât textul ebraic oficial. Nu-i greu de dedus că exclamaţia lui Iosua este expresia unor constatări verificate în timp de el însuşi cu privire la intervenţiile minunate ale lui Dumnezeu în favoarea celor ce au mărturisit credinţa în El şi s-au comportat ca atare. Prin urmare, numeroasele acţiuni proniatoare

---

[5] Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Baconsky, p. 33.

[6] *La Bible traduite et presentée* par André CHORAQUI, Brower, 1989, *cartea Deuteronom*, p. 346.

ale lui Dumnezeu, la care Iosua a fost martor ocular toată viaţa, sunt interpretate aşa cum se cuvine, adică drept manifestări ale sfinţeniei Acestuia, încât providenţa şi sfinţenia se suprapun exact în concepţia teologică a celui ce a urmat lui Moise.

1. Relaţia personală cu Dumnezeu-condiţie majoră a descifrării proniei în creaţie

Am arătat deja că spre deosebire de alte popoare, cel biblic în calitate de ales al lui Dumnezeu, se putea mândri pe bună dreptate, că la baza credinţei sale se află o incontestabilă experienţă personală cu divinul, experienţă verificabilă în timp şi spaţiu, prin multiplele documente biblice. Astfel istoria biblică începe cu menţiunea că patriarhii L-au întâlnit pe Dumnezeu ca pe o Persoană, cu care au dialogat prieteneşte ajungându-se adesea la nişte raporturi fireşti, familiale ca între un adevărat Părinte şi fii. Este uimitoare condescendenţa lui Dumnezeu faţă de Avraam care duce dialogul nepermis de departe în ideea că va găsi milă pentru salvarea, *in extremis*, a cetăţilor Sodoma şi Gomora. În cazul dat, patriarhul nu se baza nici pe departe pe o intuiţie de moment când s-a lansat într-o prea îndrăzneaţă, din perspectivă pur umană, investigare a limitelor răbdării şi bunătăţii divine, a îngăduinţei lui Dumnezeu de către omul Avraam, cel care se defineşte pe sine pulbere şi cenuşă în raport cu interlocutorul său (*Facerea* 18,27), nu putea fi decât urmarea unor repetate teofanii, dar nu numai, ci era în acelaşi timp rezultatul iluminării minţii într-o îndelungată practică a rugăciunii şi deci printr-o legătură personală. Credinţa patriarhului în pronia lui Dumnezeu, ca de altfel şi a urmaşilor acestuia, nu se baza nicidecum pe nişte *ipoteze teoretice cu silogisme deductive sau cu dovezi logice*[7], ci pe experienţa unei relaţii personale de iubire copleşitoare. Avraam a realizat mai mult decât oricare că pronia Părintelui ceresc nu l-a părăsit niciodată, începând cu plecarea din Urul Caldeii şi până la moarte. Urmaşii lui Avraam, la rândul lor, au fost conştienţi de

---

[7] Christos YANNARAS, *Abecedar al credinţei*, trad. de Pr. Dr. C. Coman, Bucureşti 1996, p. 16.

pronia divină faţă de strămoşul lor, ca şi de relaţia intimă a aceluia cu Dumnezeu, încât ori de câte ori Îl invocă, Îl numesc în mod justificat *Dumnezeul părintelui* sau *al părinţilor noştri*. Prin aceasta de fapt conştientizează relaţia personală a acelora cu divinitatea şi au în continuare garanţia unei permanente pronii ca şi în trecutul strămoşilor.

Martori incontestabili pe lângă conaţionalii lor a multiplelor manifestări ale proniei divine în lumea de până la ei au fost Moise, Aaron, Ilie şi Elisei secondaţi de toţi profeţii israeliţi, vechi sau noi. De fapt pentru poporul israelit proba proniei s-a concretizat prin prezenţa acelei *Schekinah* protectoare prin spaimele nopţii din pustie şi prin norul din timpul zilei care i-a ţinut la o distanţă inofensivă pe egiptenii urmăritori (*Ieşirea* 14,20).

Dintre personalităţile biblice care au avut o experienţă personală a bunătăţii şi milei lui Dumnezeu, interpretate ca valenţe ale proniei, se detaşează uşor psalmiştii. Aceştia vorbesc despre Dumnezeu ca despre un Părinte iubitor ce veghează duios asupra tuturor făpturilor sale asigurându-le hrana la vreme (cf. *Ps* 144!). Aşa au înţeles-o majoritatea israeliţilor, cu deosebirea în prima fază a istoriei lor, când evenimentele majore ale ţării erau privite ca o reală întâlnire cu Dumnezeu, cu acel Dumnezeu care-i iubeşte şi-i cheamă la sine[8]: *Întoarceţi-vă voi copii căzuţi de la credinţă, zice Domnul, că M-am unit cu voi...Întoarceţi-vă, copii răzvrătiţi, şi Eu voi vindeca neascultarea voastră...! De vrei să te întorci, Israele, zice Domnul, întoarce-te la Mine..* (*Ier*, 3,14,2;4,1), atât prin încercări cât şi prin binecuvântări. Când a mai slăbit relaţia omului cu Dumnezeu, s-a crezut că Acesta este ceva de posedat ca un obiect sau ca un talisman ori o proprietate oarecare, iar pronia se consideră un privilegiu doar a celor aleşi.

Această ispită îi încearcă probabil şi pe unii credincioşi sau poate mai puţin credincioşi moderni, mai puţin iniţiaţi în Sfintele Scripturi făcându-i să se simtă oarecum frustraţi de insistenţa aghiografilor aproape excesivă asupra relaţiei lui Dumnezeu cu poporul Israel, părând uneori că nici nu-L interesează restul lumii. Aşa se

---

[8] J.P. BAGOT/J.Cl. DUBS, *Pour lire la Bible*, Rennes 1923, p. 16.

face că sintagmele: *Dumnezeu vede, Dumnezeu aude, Dumnezeu vorbeşte, Dumnezeu se arată, Dumnezeu izbăveşte,* etc., s-ar preta exclusiv la relaţia cu poporul ales, încât cititorul este uneori ispitit să considere că textul sacru nici nu-l priveşte direct. Cu alte cuvinte, Dumnezeu vede doar pentru Israel, aude numai rugăciunile acestuia, i se adresează în exclusivitate când îl invită la dialog şi-l izbăveşte din multiple situaţii limită, iar restul lumii parcă nici n-ar exista. Această interpretare restrictivă şi evident eronată a providenţei divine era la ordinea zilei şi în sânul poporului ales. În această situaţie, unii profeţi, la îndemnul Duhului au atenţionat la timp că aceasta este doar o iluzie întrucât acelaşi Dumnezeu al israeliţilor are în grija Sa toate popoarele lumii. Prima subliniere de acest gen o găsim la profetul Moise când zice: *Fiii lui Israel au plecat din Ramses spre Sucot, ca la şasesute de mii de bărbaţi pedeştri, afară de copii. Şi a mai ieşit împreună cu ei mulţime de oameni, de felurite neamuri...* (*Ieşirea* 12,37-38). Ideea este continuată de Amos, păstorul profet din Tecoa care zice: *Oare nu sunteţi voi feciori ai lui Israel, pentru Mine, ca şi Cuşiţii?* - zice Domnul. *Oare n-am scos Eu pe israeliţi din pământul Egiptului, pe filisteni din Caftor şi pe sirieni din Chir?* (cap. 9,7).

Aluziile la unele manifestări mai reticente ale proniei Părintelui ceresc cu privire la restul lumii sunt justificate printr-o aşa numită gradaţie a momentelor teofanice, atât în relaţiile cu urmaşii patriarhilor, ca entitate naţională, cât şi în relaţiile cu anumite persoane preferate precum; Avraam, Iacob, Moise, Ilie, Iosua, Elisei, etc. Această părută reticenţă se justifică de asemenea şi prin aceea că Dumnezeul revelat este un Dumnezeu Persoană cu care nu se poate intra în relaţie decât cu delicateţe şi în mod treptat ca şi cu orice subiect uman de altfel.

Din rugăciunea lui Moise de intercedere pentru confraţii săi, se impune cititorului ideea majoră că acest personaj poartă o conversaţie intimă ca şi cu un prieten cu care se realizează un schimb de gânduri, sentimente sau chiar taine[9]. De altfel şi dialogurile altor

---

[9] Enrico GALBIATI, *La Storia della salvezza nel'Antico Testamento,* Vecenza 1978, p. 137.

personalităţi biblice se poate constata că Dumnezeu nu se descoperă oricând, oricui şi niciodată n-o face în mod plenar, dacă totuşi a decis s-o facă. De aceea şi astăzi oamenii trebuie conştientizaţi că într-adevăr, uneori, Dumnezeu pare indiferent la invocările noastre pe considerentul că niciodată El şi omul nu se pot întâlni în condiţii de egalitate şi ca urmare nu i se poate forţa într-un fel mâna să se reveleze. Important rămâne faptul că cele două entităţi-Dumnezeu şi omul, se pot întâlni întotdeauna numai în condiţii de iubire. Dacă neamurile păgâne au fost cât de cât marginalizate, sau cel puţin dacă aşa pare, cauza este că acelea nu au fost iniţiate în tainele credinţei monoteiste decât parţial şi treptat.

Şi pentru marii trăitori ai creştinismului, atât pentru cei din apus, cât şi pentru cei din răsărit, se repetă acelaşi fenomen al revelării reticente şi treptată a proniei divine, dar ceea ce este de remarcat la toţi rămâne faptul că iubirea proniatoare a lui Dumnezeu este dorită de către om. Distanţarea de iubirea simţită ca pronie părintească este receptată ca o durere pentru sufletul înduhovnicit realizând că însăşi rămânerea în trup constituie o frustrare pentru cel ce a gustat odată din bucuria întâlnirii cu Dumnezeu. Sunt impresionante şi desigur foarte sugestive reflecţiile Sfântului Simeon Noul Teolog: *Minune mare! Carnea mea, înţeleg fiinţa sufletului meu şi a trupului meu, se împărtăşeşte de slava dumnezeiască şi răspândeşte o strălucire dumnezeiască. Văzând acestea săvârşindu-se în parte în trupul meu, cum nu voi dori şi nu voi cere să se elibereze trupul meu întreg de rele şi să se împărtăşească, cum am spus, de sănătate şi de slavă?*[10]. Exclamaţiile Sfintei Tereza de Avilla sunt de-a dreptul copleşitoare: *Ce tristă-i, Domnul meu, fără tine viaţa! De-a te vedea, cu dor, vreau să mor*[11], ca să nu mai vorbim de un Sfânt Ioan al Crucii ce dă curs aceloraşi înalte bucurii ale întâlnirii cu divinul şi a tristeţii cauzate de despărţirea nedorită: *Viaţa-n mine se sfârşeşte şi nici Domnul nu mai vine; fără de el şi fără de Sine,*

[10] Dumitru STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 53.

[11] Tereza de Avila, *Poezii*, trad. de Viorica S. Constantinescu, 1996, p. 33.

viaţa cum mai poate fi?! Multe morţi m-or troieni, şi-ntru viaţă aşteptată, mor că nu mai mor odată[12].

Abordând problema proniei Tatălui ceresc, Sfântul Ioan Hrisostom face uz de cuvântul *oiconomia* pe care-l interpretează având un scop precis în legătură directă cu mântuirea, sens de altfel bivalent; privitoare la viaţa prezentă şi la cea viitoare[13]. Fundamentându-şi argumentele pe datele Scripturii, cu precădere cărţile profetice, acel sfânt Părinte subliniază că numai din iconomie divină este îngăduită adesea şi implicarea oamenilor răi şi necredincioşi în derularea evenimentelor istorice, ba chiar şi intervenţia subtilă a diavolului (cf. *Iob* 2,6) cu tendinţa malefică de a deturna faptele bune ale anumitor oameni, ca şi presărarea timpului cu greutăţi diverse şi aproape insuportabile, este tot dintr-o iconomie divină[14].

Sintetizând doctrina despre providenţă a Sfântului Ioan Hrisostom, teologul Thomas Spidlik reţine ideea fundamentală a aceluiaşi anume că de fapt scopul prioritar al providenţei constă nu neaparat în conservarea naturii, ci mântuirea şi îndumnezeirea acesteia,[15] îmbrăcând trei forme precise: *conservatoare*, *convertitoare* la Dumnezeu şi *educatoare* sau *pedepsitoare*[16], fără a face unele nuanţări ce se impun şi anume că înaintea întrupării se mai poate vorbi şi de o altă formă de concretizare a providenţei, aceea de pregătire a întrupării Domnului Hristos.

2. *Aparenta abandonare a lumii de către pronia Tatălui.*

Direct sau indirect Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu îşi ascunde prezenţa, sau că îşi întoarce faţa proniatoare de la om, lăsând impresia că nu vrea să mai ştie nimic despre om, lăsând

---

[12] Sfântul Ioan al Crucii, *Noaptea întunecată a sufletului*, ediţie îngrijită de Anca Crivăţ Vasile, 1997, p. 79.

[13] Tomas SPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin*, trad. I. Ică Jr., Sibiu, 1997, p. 163.

[14] *Ibidem*, p. 164.

[15] *Idem*.

[16] *Ibidem*.

impresia că nu vrea să mai ştie nimic de făptura Sa deşi a declarat-o cea mai de preţ din univers. Este uluitor să constatăm că cei ce au lansat aşa numita teorie a morţii lui Dumnezeu s-au inspirat, chiar dacă nu vor să recunoască, sau nu-şi dau seama, tot din Sfânta Scriptură. Astfel cu multă mâhnire, profetul Sofonia îşi îndrepta la timpul său asprul rechizitoriu împotriva acelora dintre israeliţi care ziceau că *Dumnezeu nu face nici bine nici rău* (*Sof* 1,12). De la afirmaţia de mai sus şi până la contestarea propriu-zisă a proniei divine numită cu alte cuvinte, moartea lui Dumnezeu, nu-i decât un pas, sau poate nici unul. Se impune a zăbovi puţin asupra acestei idei, pentru că nu de puţine ori, omul credincios sau şi cel mai puţin credincios, încearcă uneori un acut sentiment al abandonului, al întoarcerii feţei pronietoare a lui Dumnezeu dinspre el. Un număr apreciabil de oameni încearcă aceleaşi stări sufleteşti ca ale psalmiştilor (a se vedea *Ps* 43; 29; 22; 68 şi 87) în faţa unei părute absenţe a lui Dumnezeu răvăşindu-le uneori sufletele ca lui Isaia ce exclama: *Ah, dacă Tu, Doamne ai sfâşia cerurile şi ai coborî pe pământ* (*Is* 63,19)[17]. Părutul sentiment de abandon l-a intuit şi Sfântul Petru pentru zilele cele din urmă: *Unde este făgăduinţa venirii lui? Căci de când au adormit părinţii noştri, toate aşa rămân de la începutul lumii* (*2 Pt* 34).

Pentru mulţi oameni ai zilelor noastre, situaţiile limită create de sărăcie, marginalizare, droguri, alcool, şomaj, terorism, abandon de familie şi alte numeroase neajunsuri ce ţin de viaţa din cetatea modernă, pare aproape imposibilă întoarcerea lui Dumnezeu înspre el. De aceea nu este deloc simplu astăzi să-i determini pe oameni să privească lucrurile din perspectiva profeţilor pentru care distanţarea temporală a lui Dumnezeu de om era cauzată de păcate, conform constatării lui Isaia: *Ci nelegiuirile noastre au pus despărţire între voi şi Dumnezeul vostru şi păcatele voastre l-au făcut să-şi ascundă faţa ca să nu vă vadă* (*Is* 59,2), pe considerentul că pe de o parte, omul modern nu prea mai conştientizează realitatea păcatului, iar pe

[17] Paul EVDOKIMOV, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. de Pr. I. Buga, Bucureşti, 1993, p. 41.

de alta, pe bună dreptate, te poate întreba de ce pronia lui Dumnezeu se ascunde de către cei mai puţin păcătoşi sau chiar copii nevinovaţi, în timp ce unii care depăşesc orice limită a fărădelegii prosperă. Această nedumerire nu este însă o noutate absolută a sfârşitului de mileniu doi. Ea a existat dintotdeauna, aşa cum cu amărăciune constata la vremea sa autorul cărţii Ecleziastului: *Este încă o nepotrivire care se petrece pe pământ, adică sunt drepţi cărora li se răsplăteşte ca după faptele celor nelegiuiţi şi sunt păcătoşi cărora li se răsplăteşte ca după faptele celor drepţi* (*Înţ* 8,14). Faţă de aparenta indiferenţă sau chiar distanţare a proniei divine de soarta omului, unii psalmişti exprimă admirabil revolta celor preaîncercaţi ce se lansează într-o veritabilă lagomahie cu Dumnezeu: *Pentru ce întorci faţa ta? Uiţi sărăcia noastră şi necazul nostru?* (*Ps* 43,26). Mult mai grăitoare este însă revolta lui Iob care se întreabă nedumerit, în numele tuturor neîndreptăţiţilor de soartă: *Câte greşeli şi câte păcate am făcut? Dă-mi pe faţă călcarea mea de lege şi păcatul meu! De ce ascunzi faţa ta şi mă iei drept un duşman al tău?* (*Iob* 13,23-24). Din nedumeririle acestor drepţi menţionate de Biblie se impun câteva idei majore, pentru teologia biblică, şi anume că omul se simte în mare singurătate şi nelinişte când realizează că Dumnezeu nu mai vrea cu el, că îl ignoră pur şi simplu. Omul suferă că această stare este cu totul nefirească pentru el cel chemat la comuniune de iubire cu Dumnezeu, comuniune pe care a experiat-o cândva şi după care jinduieşte.

În structura sa sufletească, omul rămâne mereu acelaşi, mai ales în cele ce ţin de dorul după Dumnezeu şi viaţa viitoare, încât Bisericile sunt chemate să-şi sporească propovăduirea unui Dumnezeu al proniei milostive. Într-o stare de sărăcie quasigenerală se aud glasuri care întreabă tot mai insistent şi cu nedumerire precum psalmistul de odinioară: *Unde sunt milele tale cele de demult?* (*Ps* 88,48) despre care ne vorbeşte şi Biserica? Nedumerirea omului poate spori vertiginos pe măsură ce se acutizează sentimentul de abandon într-o lume în care se pare că nu mai este prezentă pronia Părintelui ceresc, încât este într-adevăr tentat să se ia la sfadă cu Dumnezeu ca şi dreptul Iob: *Oare tu, Doamne, eşti ca omul? Sau*

dormi? Ai nevoie de odihnă şi nu mai vrei să fi deranjat? De ce lipseşti atât de mult din viaţa noastră? Şi dacă o faci, până când?[18]

La incertitudine şi îndoială, Biserica nu are să răspundă cu solide argumente biblice, aşa cum de fapt a şi făcut-o de două milenii subliniind că aparenta retragere a lui Dumnezeu din viaţa noastră are drept scop descoperirea de către noi înşine a lui Dumnezeu care este mereu cu noi, cum era cu profetul Ieremia cel uneori ezitant (cf. *Ier* 1,8). El este mereu aproape (cf. *Fil* 4,5-6). De asemenea se cuvine a sublinia că Dumnezeu nu se revelează niciodată pe de-a întregul, după cum observa şi Isaia: *Cu adevărat tu eşti Dumnezeu ascuns, Dumnezeul lui Israel cel izbăvitor* (*Is* 45,15). Cu toate acestea lucrarea sa binefăcătoare în lume este incontestabilă, iar obiectul revelaţiei divine nu poate fi altul decât cel religios[19].

În concluzie se cere din partea Bisericilor, ca unele care prin menirea lor profetică sunt chemate să vorbească insistent lumii despre iubirea divină şi să garanteze iubirea nerestrictivă din partea lui Dumnezeu a tuturor popoarelor, să insiste mai mult pe ideea că omul nu a încetat şi nu încetează, în pofida tuturor rătăcirilor şi a scăderilor sale, să fie înconjurat cu o consecventă grijă părintească de către Dumnezeu.

Pr. Petre SEMEN

---

[18] Jacque BRIEND, *Dieu dans l'Ecriture*, Paris 1992, p. 105.

[19] Beda RIGAUX/Pierre GRELOT, *Révélation*, în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier, Leon Defour..., Paris 1988, col. 1117.

TATĂL ŞI FIII SĂI ÎN EVANGHELIA DUPĂ SF. LUCA

Parabola Fiului Risipitor (*Lc* 15,11-32) poate fi analizată şi interpretată în ansamblul întregului cap. 15, adică împreună cu parabola despre oaia pierdută (*Lc* 15,3-7) şi parabola despre drahma pierdută (*Lc* 15,8-10), titlul în limba germană *Der verlorene Sohn* potrivindu-i-se în cazul acesta cel mai bine[1]. Toate trei parabolele au o singură temă comună, milostivirea divină, şi prin ele Isus îşi justifică propria sa conduită faţă de vameşii şi păcătoşii care-l înconjoară (vv. 1-2). În felul acesta Isus apare ca reprezentantul pe pământ al lui Dumnezeu cel milostiv[2]. Atitudinea lui Dumnezeu însuşi faţă de păcătoşii care se întorc se manifestă în special în bucuria persoanelor care regăsesc ceea ce era pierdut - oaia, drahma, fiul rătăcit - şi în felul în care tatăl îl primeşte pe fiul care se întoarce.

Milostivirea, însoţită de bucuria regăsirii-întoarcerii, este tema principală a parabolei, chiar dacă în simplitatea dezarmantă a relatării sale se împletesc şi alte teme cum ar fi libertatea şi responsabilitatea, înstrăinarea, rătăcirea şi întoarcerea, harul, frământarea conştiinţei, reconcilierea, parabola reconstituindu-se într-un text inepuizabil spre care s-au îndreptat mari pictori (Albrecht Dürer, Beham, Rembrand, L. Bassano, von Honthorst), dramaturgi (Tudor Dramatists),

---

[1] Deşi acest titlu evidenţiază doar un aspect al parabolei, mai adecvat apare titlul: *Parabola celor 2 fii*; Cf. T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke arranged with Introduction and Commentary*, SCM, London 1971, 284; sau *Parabola despre iubirea tatălui*; Cf. J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, New York [2]1972, 128; sau *Parabola tatălui risipitor*; Cf. M. DUMAIS, *L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique*, = Lectio Divina 107, Cerf, Paris 181, p. 69. Noi preferăm titlul *Tatăl milostiv şi cei doi fii ai săi* şi sperăm să motivăm această alegere pe parcursul expunerii.

[2] Cf. L. SABOURIN, *L'Evangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma 1987, 275.

coreografi (Balanchine), muzicieni (Animuccia, Prokofiev, Britten), literaţi (A. Gide, L'enfant prodigue) şi filosofi (Nitzsche, Jean-Luc Marion, Constantin Noica)[3].

Chiar dacă unii exegeţi[4] consideră că fragmentul literar al cap. 15 s-ar înscrie într-o unitate logică mai extinsă, ansamblul cap. 15 este de fapt detaşat de ceea ce precede printr-o introducere care îi este proprie (15,1-2) şi este separat de ceea ce urmează printr-o tranziţie bine evidenţiată (16,1). Mult mai importantă este legătura strânsă care leagă cele trei parabole în interiorul capitolului. Toate trei vor să răspundă contestării din partea fariseilor şi a cărturarilor a atitudinii lui Isus faţă de vameşi şi păcătoşi:

> *Lc* 15,1-2: *Toţi vameşii şi păcătoşii se apropiau de el ca să-l asculte. Fariseii şi cărturarii, însă, murmurau spunând: Acesta îi primeşte pe păcătoşi şi mănâncă cu ei.*

Mai exact, Isus reacţionează la murmurul fariseilor şi al cărturarilor[5]. În felul acesta parabolele se apropie de genul controverselor şi

---

[3] Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X - XXIV. A new Translation with introduction and commentary* - The Anchor Bible 28 A, Doubleday and Company, New York 1986, 1083-1084. Autorul indică pentru o bibliografie la acea dată în W.S. KISSINGER, *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*, = ATLA Bibliography Series 4, Metuchen, New York 1979, 351-370. În lista bibliografică alcătuită de F. Van SEGBROECK, *The Gospel of Luke. A cumulative Bibliography 1973-1988*, = Bibliotheca ephemeridum theologicarum lavaniensium (=BETL) 88, Peeters-University Press, Leuven 1989, parabola Fiului Risipitor apare pe locul 3 cu 49 de titluri, la fel ca *Lc* 10,25-37 (samariteanul milostiv) şi după *Lc* 4,16-30 (Isus la Nazaret) cu 61 titluri şi *Lc* 1,46-55 (Magnificat) cu 53 de titluri.

[4] Cf. Spre exemplu R. MEYNET, *L'Evangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris 1988, vol. I, pp. 154-163; vol. II, pp. 161-170, care consideră pericopa literară *Lc* 15,1 -17,10 ca fiind unitară sub aspect tematic, ocupându-se de *dreptatea adevărată.*

[5] Luca foloseşte aici verbul διαγογγύξω pe care-l mai foloseşte pentru a indica o reacţie asemănătoare provocată de chemarea vameşului Levi în *Lc* 5,30 şi participarea la ospăţul oferit de acesta la care au participat şi păcătoşii şi va mai apare odată în 19,7 cu ocazia participării lui Isus la masă la Zaheu. În aceste situaţii Isus reacţionează prin afirmaţii foarte apropiate cu privire la sensul misiunii sale: *Lc* 5,31-32: *Dar Isus, răspunzându-le, a zis: Nu cei sănătoşi au nevoie de medic, ci bolnavii; nu am venit să-i chem la convertire pe cei drepţi, dar pe cei păcătoşi*. *Lc* 19,10: *Pentru că Fiul Omului a venit să caute şi să mântuască ceea ce era pierdut*.

sunt complementare între ele, constituid un răspuns în triptih[6]. Verbul ἀπόλλυμι = a pierde, revine de 8 ori şi descrie pe de o parte situaţia identică a oii (15,4), a drahmei (15,8) şi a fiului cel mai mic (15,17). În ultimul caz, fiul însuşi, în situaţia cea mai crudă a rătăcirii sale foloseşte acest verb cu sensul atât de *a pierde* cât şi de *a pieri* pentru a reda situaţia tristă a sorţii sale:

> *Lc* 15,17: *Atunci, veninduşi în fire, a spus: Câţi zileri ai tatălui meu au pâine din belşug, iar eu mor aici de foame.*

Pe de altă parte acelaşi verb revine încă de 4 ori în exclamaţia de bucurie a păstorului, a femeii care pierduse drahma şi a tatălui:

> *Lc* 15,6: *şi, venind acasă, îi cheamă pe prieteni şi vecini spunându-le: Bucuraţi-vă împreună cu mine pentru că mi-am găsit oaia pierdută!*. = ἀπολωλός.

> *Lc* 15,9: *Iar când o găseşte, îşi cheamă prietenele şi vecinele spunându-le: Bucuraţi-vă împreună cu mine pentru că am găsit drahma pierdută!* = ἀπώλεσα.

> *Lc* 15,23-24: *Aduceţi viţelul cel îngrăşat şi tăiaţi-l: să mâncăm şi să ne bucurăm, căci acest fiu al meu era mort şi a revenit la viaţă, era pierdut şi a fost găsit. Şi au început să sărbătorească*". = ἀπλωλώς.

> *Lc* 15,32: *Dar trebuia să sărbătorim şi să ne bucurăm pentru că acest frate al tău era mort şi a revenit la viaţă, era pierdut şi a fost găsit!* = ἀπλωλώς.

În afară de această afinitate literară care uneşte cele trei parabole în aceeaşi justificare a atitudinii lui Isus, care îi primeşte cu bunăvoinţă pe păcătoşi, trebuie să remarcăm că primele 2 parabole prezintă aceeaşi schemă narativă: a pierde - a căuta - a regăsi şi se termină cu declaraţia identică referitoare la bucuria provocată de întoarcerea păcătoşilor. În parabola a treia lucrurile se prezintă un pic diferit întrucât realitatea pierdută nu mai este un obiect sau

---

[6] Analiza literară a cap. 15 este tributară în mare parte lui M. GOURGUES, *Les paraboles de Luc. D'amont en val*, Paris 1997, 136-139 şi J. A. FITZMYER, *o.c.*, 1071-1086.

un animal ci o persoană care îşi revine în sine, deşi putem observa o schemă identică până la un punct: a pierde (15,11-16); a reveni (15,17-20a); a regăsi (15,20b-24).

Însă în locul declaraţiei de bucurie pentru întoarcerea păcătoşilor ca în vv. 7 şi 10, avem în cea de a treia parabolă o desfăşurare în acord cu introducerea generală din vv.1-2. În scenă nu sunt introduşi numai vameşii şi păcătoşii pe care-i primeşte Isus, ci şi o elită religioasă care murmură. La această introducere este ecou ultima parte a parabolei făcând să intervină fiul mai mare. Drept urmare unii autori văd în parabolă o structură de ansamblu care se desfăşoară după o schemă în trei timpi: degradarea (15,11-16); reintegrarea (15,17-24) şi contestarea (15,25-32)[7].

Ţinând cont şi de personajele care sunt reprezentate în scenă, ni se pare mai potrivită structura identificată de M. Gourgues[8] pe care o reproducem în continuare. După introducere (15,11-12), în care sunt menţionate toate personajele, avem o scenă în care fiul mai mic este prezenat în prim plan, mai întâi singur (15,13-20a) şi apoi cu Tatăl (20b-24). Apoi îl găsim în prim plan pe fiul mai mare, mai întâi singur (15,25-28a), apoi cu tatăl (28b-32).

> Introducere: *Tatăl şi cei 2 fii*: *Lc* 15, 11-12: *Apoi le-a spus: Un om avea doi fii. Cel mai tânăr dintre ei i-a spus tatălui: Tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine. Iar el le-a îmărţit averea.*

A. Fiul mai mic	A'. Fiul mai mare
1. Situaţia	
v. 13: *Şi nu după multe zile fiul cel mai tânăr şi-a adunat toate şi a plecat de acasă într-o ţară*	v. 25: *Însă fiul lui mai mare era la câmp. Când a venit şi s-a*

[7] O listă a exegeţilor care întrevăd această schemă literară poate fi găsită în M. GOURGUES, *o.c.*, p. 139, nota 3.

[8] *Ibidem*, 139-142.

îndepărtată. Acolo şi-a risipit averea într-o viaţă de desfrâu.

v. 14: *După ce a cheltuit toate, a venit o mare foamete în ţara aceea, iar el a început să ducă lipsă.*

v. 15: *Atunci s-a dus şi s-a aciuat la unul dintre cetăţenii acelei ţări care l-a trimis la câmp să păzească porcii.*

v. 16: *Şi ar fi dorit să se sature cu roşcove, pe care le mâncau porcii, dar nimeni nu-i dădea.*

apropiat de casă, a auzit cântece şi jocuri.

v. 26: *Atunci a chemat pe unul dintre servitori şi l-a întrebat ce este aceasta.*

2. Conştientizarea

v. 17: *Atunci, venindu-şi în fire, a spus: Câţi zileri ai tatălui meu au pâine din belşug, iar eu mor aici de foame!*

v. 18: *Mă voi ridica, mă voi duce la tatăl meu şi-i voi spune: Tată, am păcătuit împotriva cerului şi înaintea ta;*

v. 19: *nu mai sunt vrednic să fiu numit fiul tău. Ia-mă ca pe un zilier al tău.*

v. 27: *El i-a spus: Fratele tău a venit, iar tatăl tău, pentru că l-a recăpătat sănătos, a tăiat viţelul cel îngrăşat.*

3. Reacţia

v. 20a: *Într-adevăr s-a ridicat şi a mers la tatăl său.*

v. 28a: *Dar el s-a mîniat şi nu voia să intre.*

B. Tatăl şi fiul cel mic	B'. Tatăl şi fiul mai mare
1. Iniţiativa Tatălui	
v. 20b: *Pe când era încă departe, tatăl l-a văzut, i s-a făcut milă şi, alergând, l-a îmbrăţişat şi l-a sărutat.*	v. 28b: *Însă tatăl său a ieşit şi-l ruga stăruitor.*
2. Atitudinea fiului	
v. 21: *Atunci fiul i-a spus: Tată, am păcătuit împotriva cerului şi înaintea ta; nu mai sunt vrednic să fiu numit fiul tău.*	v. 29: *El i-a răspuns tatălui său: Iată, de atâţia ani te slujesc şi niciodată nu am călcat porunca ta. Dar mie nu mi-ai dat niciodată măcar un ied ca să mă distrez cu prietenii mei.* v. 30: *Însă când a venit acest fiu al tău care şi-a mâncat averea cu desfrânatele, ai tăiat pentru el viţelul cel îngrăşat.*
3. Reacţia Tatălui	
v. 22: *Însă tatăl a spus către servitorii săi: Aduceţi repede haina cea mai bună şi îmbrăcaţi-l! Daţi-i un inel în deget şi încălţăminte în picioare.* v. 23: *Aduceţi viţelul cel îngrăşat şi tăiaţi-l: să mâncăm şi să ne bucurăm,* v. 24: *căci acest fiu al meu era mort şi a revenit la viaţă, era pierdut şi a fost găsit. Şi au început să sărbătorească.*	v. 31: *Atunci el i-a spus: Fiule, tu eşti cu mine totdeauna şi toate ale mele sunt ale tale.* v. 32: *Dar trebuia să sărbătorim şi să ne bucurăm pentru că acest frate al tău era mort şi a revenit la viaţă, era pierdut şi a fost regăsit!*

Din structura de mai sus[9] - amândouă se termină prin exprimarea bucuriei tatălui şi prin justificarea atitudinii sale (vv. 24 şi 32). apare clar că scena centrală din vv. 20b-24, care descrie primirea făcută de tatăl fiului rătăcit care se întoarce. Toate celelalte sunt orientate spre această scenă sau fac referinţă la ea: în scena A (15,13 - 20a) fiul cel mai mic, la capătul aventurilor sale se pregăteşte să se întoarcă la tatăl şi-şi formulează deja discursul pe care-l va rosti la întâlnirea cu tatăl; scena A' (15,25 - 28a) este un fel de ecou sau de reportaj al primirii fiului mai mic de către tatăl în relatarea slugii în faţa fratelui mai mare şi tot despre acest eveniment relatează şi ultima scenă care redă întâlnirea tatălui cu fiul cel mai mare (B' = 15,29 - 32).

Nu sunt probleme de critică textuală. Apar numai două variante mai importante: în v. 16 pe lângă varianta propusă de textul critic al lui K. Aland, *The Greek New Testament* p. 277: χορτεσθέναι ἐκ (*ca să se sature cu*), unele manuscrise au varianta: γεμισαι τὴν κοιλίαν ἀυτοῦ (*ca să-şi umple burta*); în v. 21 unele manuscrise preiau din vv. 18-19 formula întreagă de mărturisire a fiului mai mic: ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου. Însă nici una dintre aceste variaţii nu modifică interpretarea parabolei.

Putem deja să remarcăm că de la un capăt la altul al parabolei, figura care domină este cea a tatălui, care devine punctul de referinţă în funcţie de care se definesc mai întâi îndepărtarea fiului mai mic, apoi revenirea în sine sau conştientizarea situaţiei şi,

---

[9] Această împărţire este susţinută în text şi la nivel literar şi la nivel tematic. Spre exemplu, între secţiile A (15,13-20a) şi A' (15,25-28a) găsim următoarele corespondenţe:

- amândouă fragmentele încep în acelaşi fel: ὁ νεωτερος ὕιος (v.13a); ὁ ὕιος ὁ πρεσβύτερσς (v. 25a);

- amândouă prezintă în final atitudinea constantă a protagoniştilor: unul se hotărăşte să se întoarcă (v. 20a) celălalt se încăpăţânează să nu vină (v. 28a). La modul general cele două fragmente descriu două drumuri diferite.

Între secţiile B (20b-24) şi B' (28b-32), găsim alte corespondenţe:

- amândouă încep în acelaşi fel descriind iniţiativa tatălui: ὁ πατήρ ἀυτοῦ ... (vv. 20b şi 28b);

- îndată este descrisă atitudinea contrastantă a celor doi fii: cel mai tânăr îşi mărturiseşte păcatul (v. 21); cel mai mare protestează în "dreptatea" lui (vv. 29-30);

în sfârşit, hotărârea lui de a se întoarce. Apoi conduita tatălui şi motivarea ei devine obiectul comentariului slugii, al contestării din partea fiului mai mare (15,29-30) şi este justificată în final de tatăl însuşi (15,31-32).

Sensul general al parabolei reiese cu claritate chiar din text. Tema este clară: milostivirea lui Dumnezeu al cărui mesager şi instrument este Isus. Parabola nu este o alegorie, ci o istorie scoasă din viaţă[10]. Astfel, Tatăl din parabolă nu este Dumnezeu, ci un tată pământesc, dar unele expresii folosite sunt menite să reveleze faptul că, în dragostea lui, el este o icoană a lui Dumnezeu. Toată acţiunea întregului este concentrată asupra tatălui a cărui bucurie pentru întoarcerea fiului rătăcit şi profunzimea iubirii sale paterne, reprezintă o enigmă pentru slujitori şi pentru fiul mai mare.

Fiul mai tânăr cere *partea ce i se cuvine* (v. 12), adică, după *Deut* 21,7 o treime din averea tatălui. El este aici principiul revoltei şi al revoluţiei. Revolta constă tocmai în faptul că cineva revendică pentru sine, ia o parte pentru sine, o smulge întregului şi o stăpâneşte după propria voinţă. Afirmaţia unilaterală a voinţei proprii este principiul revoltei. Termenul folosit în greacă pentru avere este οὐσία, termen care, împreună cu ὑποσὶασις, au fost folosiţi pentru a explica semnificaţia teologică a persoanei: pe de o parte persoana e ceva absolut unic şi irepetabil, pe de altă parte, e ceva obiectiv în natura sa umană, comună întregului gen uman[11].

Păcatul fiului mai tânăr este acela că n-a ajuns să ştie că averea (οὐσία) Tatălui[12] e aceeaşi cu averea (οὐσία) Fiului. Nu ştie

---

[10] Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 128-132. Se poate consulta şi traducerea românească, în *Cartea fiului risipitor. 6 lecturi pentru omul contemporan*, Ediţie îngrijită de dic. I. I. ICĂ jr., Sibiu 1998, 27 - 31.

[11] Cf. M. I. RUPNIK, *Parabola Tatălui milostiv*, traducere de Maria Cornelia OROS după M. I. RUPNIK, *Gli si gettò al collo. Lectio divina sulla parabola del padre misericordioso*, Roma 1997, apărută în *Cartea Fiului Risipitor. 6 lecturi pentru omul contemporan*, Ediţie îngrijită de Diac. I. I. ICĂ jr., Sibiu 1997, 58.

[12] Termenul οὐσία este tradus în latină cu *substantia* care apare pentru a transpune şi grecescul τὸν βίον, dar nu putem pretinde că în Noul Testament s-ar afla raportul aristotelic între ὄν şi οὐσία. Dar οὐσία admite mai întâi şi o accepţie prefilosofică ce împărtăşeşte cu turnura sa propriu-zis filosofică fiind indiciul disponibilităţii prezente:

că *toate ale mele sunt ale tale* (15,31), de aceea cere de la Tatăl său partea cuvenită din avere. Această separaţie, fragmentare, ce are loc înăuntrul lui este păcatul, răul[13]. Acest tânăr cere nu numai dreptul de posesiune ci şi dreptul de a dispune de ea. El doreşte o reglementare legală pentru că îşi propune să ducă o viaţă independentă. *Adunând toate* (v. 13), adică transformând proprietatea în bani lichizi, *s-a dus într-o ţară îndepărtată* şi acolo *şi-a risipit averea trăind în desfrânări*. Averile adunate pe baza unui principiu autoafirmativ se împrăştie. În păcatul lui Adam, omul în loc să rămână îndreptat către Creatorul său, se îndreaptă către pom, adică spre un obiect şi aşteaptă de la el să devină ca Dumnezeu. Acum la începutul acestei parabole, e propusă aceeaşi imagine. Fiul rupe armonia relaţională, se orientează către averi, încrezându-se în ele, punând în ele toate speranţele de a trăi această magică aşteptare a faptului de a fi stăpân[14]. Termenul grec pentru *desfrânare* trimite la un comportament corupt, la ceva pervers. Desfrânatul este un libertin care îşi permite să trăiască împotriva cursului stabilit al creaţiei. E şi mai explicit astfel faptul că îndepărtarea de tatăl şi autoafirmarea în lucruri este pentru om o ieşire din adevărul creaţiei însăşi[15]. Situaţia tânărului se răstoarnă. A cheltuit, s-a făcut foamete şi a început să ducă lipsă (v. 14). A plecat de acasă pentru că i se părea casa paternă ca fiind prea strâmtă, ca o limitare a libertăţii sale, iar pe tatăl îl percepea ca pe un stăpân şi voia să fie stăpânul bunurilor sale. Dar *Stăpânul* sfârşeşte prin a risipi toate trăind ἀσώτως. Şi

---

οὐσία indică ceea ce, aici şi acum, rămâne pentru a fi util la..., desemnând pe scurt bunurile disponibile. Această trăsătură comună celor două accepţii ale termenului οὐσία ţine de disponibilitatea unei "posesiuni" (=Besitz), care asigură astfel o "putinţă" (Vermögen). Cf. J. L. MARION, *Filosofia unei parabole: fiii şi tatăl sau destinul fiinţei între avere şi dar*, fragment din eseul *La croisée de l'Être* din volumul J. L. MARION, *Théologiques. Dieu sans l'Être. Hors-Texte*, Paris 1982, 140 - 146, traducere de I. I. ICĂ jr., în *Cartea fiului risipitor. 6 lecturi pentru omul contemporan*, Sibiu 1997, 113 - 114.

[13] Cf. V. GONDIKAKIS, Ἡ Παραβολὴ τοῦ ἀσώτου Ἐκδοσεις Δόμος Ἀθήνα 1990, traducerea din neogrecească de diac. I. I. ICĂ jr. şi publicată în *Cartea fiului risipitor. 6 lecturi pentru omul contemporan*, Sibiu 1997, 33.

[14] M. I. RUPNIK, *o.c.*, 61.

[15] *Ibidem*, 61-62.

ajunge să meargă şi să fie rob la un stăpân, într-o ţară străină, departe de tatăl său. Trebuie să fi ajuns la treapta cea mai de jos a degradării umane, silit să fie în contact cu animale necurate (*Lev* 11,7; *Deut* 14,8) şi neputând să-şi practice cu regularitate religia , nu primea nici măcar mâncarea porcilor (vv. 15-16)[16].

Lipsit de bani, păzitor de porci şi flămând, fiul cel mai mic *îşi vine în sine* (v. 18) şi se hotărăşte să se întoarcă la tatăl[17]. Sfântul Luca nu insistă asupra calităţii şi profunzimii actului interior de convertire. Cu sobrietate evanghelistul ne spune că *sculându-se a venit la tatăl său* (v. 20a). Această sobrietate contrastează cu detaliile luxuriante cu care va descrie iniţiativa tatălui (v. 20b) şi primirea pe care i-o face fiului rătăcitor (vv. 22-24). Chiar mai înainte ca fiul să aibă timp să deschidă gura şi să ceară iertare, înainte de a fi verificat autenticitatea motivelor revenirii, tatăl recurge la gesturi de amabilitate[18], de ataşament *a căzut pe grumazul lui şi l-a sărutat*[19] (v. 20) - gesturi prin care creştinii din Efes îşi exprimă marele lor ataşament faţă de Paul (*Fap* 20,37) şi de reconciliere. Este interesantă apropierea la nivel literar între expresiile de aici: *pe când el era încă departe, tatăl său l-a văzut şi i s-a făcut milă* (= εἴιδεν ἀυτόν καὶ ἐσπλαγχνίσθη). Este aceeaşi atitudine cu a samariteanului în faţa omului bătut de tâlhari. Literal trebuie tradus cu *a fost mişcat, tulburat în măruntaiele sale* şi acest fapt este caracteristic lui Dumnezeu (*Lc* 1,78) din imnul *Benedictus*: *datorită inimii îndurătoare a Dumnezeului nostru cu care ne-a cercetat pe*

---

[16] Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, p. 28.

[17] J. JEREMIAS, *o.c.*, 28 = subliniază exprimarea fiului care ar fi dorit să fie primit ca *unul dintre slujitorii(zilerii)* tatălui său. După reglementarea legală, el nu mai putea avea nici un fel de pretenţie, nici chiar la hrană şi îmbrăcăminte, pe care trebuia să şi le câştige prin muncă.

[18] Acelaşi autor notează că verbul δραμών (=alergând) exprimă un comportament extrem de neobişnuit şi lipsit de demnitate pentru un bătrân oriental, oricât ar fi de grăbit (cf. *o.c.*, 28).

[19] Sărutul este la fel ca în *2 Sam* 14,33, un semn al iertării (David îl iartă pe Absalom).

noi ca un soare ce răsare din înălţime[20]. *Lc* 15,22-23: *Însă tatăl a* spus *către servitorii săi:* Aduceţi *repede haina cea mai bună şi* îmbrăcaţi-l! Daţi-i *un inel în deget şi încălţăminte în picioare. A*duceţi *viţelul cel îngrăşat şi* tăiaţi-l: să mâncăm şi să ne bucurăm.

Tatăl nu îl tratează pe cel întors ca pe un argat, ci ca pe un oaspete cinstit. Dă trei porunci care pot fi comparate cu *Gen* 41,42, când Faraonul îl face pe Iosif marele Vizir. Îi dă o haină ceremonială, în Orient semnul unei mare distincţii[21]. Apoi îi dăruieşte un inel, probabil cu sigiliu, ceea ce înseamnă conferirea autorităţii (cf. *Mt* 6,15) iar încălţămintea este un lux, fiind purtată doar de oameni liberi[22].

Întreaga mântuire constă în a-l îmbrăca pe om ca fiu. Inelul îi transferă fiului întors toate puterile, este adevăratul inel al fidelităţii. Viţelul cel gras şi sărbătoarea care se pregăteşte sunt o imagine explicită a banchetului care va marca epoca mesianică (*Is* 25,6). Acum fiul, îmbrăcat de tatăl, la masa pregătită de acesta, exprimă întregul său adevăr, acela de a fi fiu (cf. *Is* 61,10)[23]. Maturizarea religioasă este maturizarea raportului fiu-tată, integrând tot mai mult ascultarea, slujirea şi respectul într-o iubire filială, care se cufundă în libertatea pe care doar iubirea Tatălui o poate da[24].

Fără a recurge la o exegeză alegorizantă[25] putem să găsim în parabolă o învăţătură clară despre păcat şi natura sa. Apare un contrast

---

[20] Cf. M. GOURGUES, *o.c.*, 151-152. O altă paralelă poate fi stabilită cu parabola Samariteanului milostiv. Şi acesta şi tatăl acţionează printr-o serie de 7 acţiuni, reprezentând într-un fel plinătatea şi desăvârşirea demersului: *Lc* 10,33-35: *Dar un samaritean care* călătorea a venit *lângă el şi,* văzându*-l,* i s-a făcut milă. Apropiindu-se*, i*-a legat *rănile* turnând *untdelemn şi vin. Apoi* urcându*-l pe animalul său de povară şi* ducându*-l la un han, i*-a purtat de grijă*. În ziua următoare* a scos *doi dinari, i*-a dat *hangiului şi i*-a spus*: "*Îngrijeşte-*te de el şi ceea ce* vei *mai* cheltui*, îţi* voi da *când* mă voi întoarce".

[21] Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 29. Autorul consideră înveşmântarea cu o haină nouă drept un semn al noii ere mesianice.

[22] *Ibidem*.

[23] Cf. M. I. RUPNIK, *o.c.*, 84-85.

[24] *Ibidem*, 86.

[25] Paragraful în curs este o prelucrare din L. SABOURIN, *o.c.*, 278-279.

evident între două noţiuni de păcat şi două noţiuni de *dreptate*. Fără a se identifica neapărat cu fariseii care murmură împotriva comportării lui Isus, fiul mai mare are un concept de *dreptate* foarte aproape de al acestora, fundamentat pe ideea de retribuţie (cf. v. 29). El se preocupă mai mult de salvarea ordinii exterioare, decât de asigurarea existenţei relaţiilor personale. Face parte cu siguranţă din familie, dar are mai degrabă suflet de mercenar, nu de frate şi nici de fiu. Pentru el păcatul este violarea unei structuri exterioare, neascultarea faţă de un precept, o încălcare manifestată vizibil.

Radicalizarea atitudinii negative a fiului mai mare se dovedeşte într-o autoizolare tot mai explicită (vv. 25-28). Este sărbătoare în casă, mâncăruri alese, muzică... el e aproape de casă, dar nu vrea să intre. Fratele său s-a întors şi tatăl îl sărbătoreşte, dar el consideră alte lucruri mai importante decât întoarcerea fratelui său rătăcit. Nu are posibilitatea de a vedea binele acestuia şi de a-l gusta. Fratele mai mic se întoarce înfometat şi deziluzionat, dar acum e sănătos, viu, adică mântuit pentru că şi-a abandonat fixaţiile, intenţiile şi l-a recunoscut pe tatăl, adică s-a recunoscut pe sine ca fiu. Din *pierdut* ἀσώτως, adică pervers, a devenit mântuit. Fiul mai mare, care este un om al muncii, supus regulilor, oboselii cotidiene, se dovedeşte şi el acum a fi un om pierdut, adică un dezordonat, pentru că în faţa sărbătorii tatălui care şi-a primit înapoi fiul, nu vrea să intre, nu vrea să ia parte la o bucurie care ar trebi să fie şi a sa, pentru că şi-a primit înapoi fratele sănătos[26].

Sfârşitul acestei parabole este marcat de o creştere a dramatismului. Casa se umple de bucurie pentru fiul mai tânăr, libertinul care s-a distrus pe sine în proiectul său de autorealizare, dar fratele care părea pe deplin realizat rămâne în afara casei. Tatăl nu are nici un fiu adevărat. Unul dintre ei a plecat, altul a trăit în casă ca un rob, străin de sentimentele tatălui. Fiul mai mic devine rob pentru că s-a revoltat împotriva tatălui, identificându-l cu un stăpân, celălalt s-a considerat pe sine ca atare, slugă credincioasă, fără a trăi după rânduiala mântuirii, adică în relaţia tată-fiu-fraţi. Întoarcerea fiului rătăcit demască adevărul celui mai mare.

---

[26] Cf. M. I. RUPNIK, *o.c.*, 88-90.

După *Înţ* 2,24, *din invidie a intrat moartea în lume*. Fiul mai mare nu intră la sărbătoare tot din cauza unui amestec de gelozie, invidie, judecarea celuilalt. Este încăpăţânat în mentalitatea sa, în modul său de a vedea şi judeca lucrurile[27]. El este un fel de *credincios ateu*. Pare un om religios, dar de fapt nu crede, nu are o atitudine de recunoaştere a celuilalt. Nu iese din schemele mentale proprii. Îşi face datoria, munceşte, însă nu ştie să trăiască. Rob al propriilor reguli, chiar şi sacro-sancte, pierde legătura cu viaţa normală demonstrând o conştiinţă de slugă (vv. 29-30).

În fond, are aceeaşi identitate cu fiul rătăcit. Chiar dacă într-un mod camuflat, moralist şi raţionalist, este un încăpăţânat care-şi urmează voia sa. E un om închis în lumea sa, cu pretenţii, cu dorinţe reprimate şi cu o mentalitate mercantilă, în afara iubirii totale a tatălui care nu-i dă un *ied*, pentru că *toate ale sale sunt ale fiului*, dar acesta nu a înţeles că are un tată.

Regăsindu-şi tatăl, fiul mai tânăr redescoperă lucrurile care-l făceau cu adevărat fiu şi-i dădeau puterea de fiu. El stă în casă pentru că, venind de la nimicul lucrurilor pe care le-a pierdut a ajuns la chipul tatălui în a cărui îmbrăţişare a regăsit totul. Fiul mai mare insistă încă asupra lucrurilor, are încă o logică reificată[28].

În sinteză, păcatul atinge în mod tragic realitatea omului întrucât distorsionează imaginea lui Dumnezeu ca tată. Drumul dificil de descoperire în întreaga viaţă a dimensiunii de fiu, poate fi parcurs numai în lumina adevărului lui Dumnezeu ca Tată, aşa cum Isus, adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, cel necreat, născut din Dumnezeu însuşi, vine în lume ca om, ca să trăiască ca fiu. În el se deschide pentru oameni calea înfierii.

Pr. Alois BULAI

---

[27] *Ibidem*. Constantin Noica interpretează această prabolă tocmai în cheia antinomică: cunoaştere-asceză. Cf. *Cartea Fiului risipitor. 6 lecturi pentru omul contemporan*, Sibiu 1997, 121-126.

[28] Cf. M. I. RUPNIK, *o.c.*, 91-95.

PERSOANA TATĂLUI ÎN LUMINA ÎNVĂŢĂTURII SFÂNTULUI TOMA DE AQUINO

Introducere

Structura celei de a doua faze de pregătire pentru celebrarea Jubileului anului 2000 este profund teologică. După cum ştim, anul 1999, al treilea din faza aceasta pregătitoare, este dedicat persoanei TATĂLUI, viaţa noastră creştină fiind încă de la origini un mare pelerinaj spre casa Tatălui. Jubileul, centrat pe figura lui Cristos, devine astfel un act de laudă doxologică adusă Tatălui, în Duhul Sfânt.

Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi a intrat de la bun început în rândurile acelora care participă la pelerinajul de credinţă spre Tatăl. Personal, după ce în *Cristologie*[1] am arătat că Cristos ne revelează misterul Tatălui şi iubirea sa faţă de om; după ce în Pneumatologie[2] am încercat să arăt că Duhul Sfânt actualizează în Biserica tuturor timpurilor şi în toate locurile această revelaţie adusă de Cristos oamenilor, în tratatul *Despre Sfânta Treime*[3] am căutat să prezint persoana Tatălui în economia mântuirii. Pregătirea aceasta a Marelui Jubileu al Întrupării Fiului lui Dumnczeu de la anul 2000 am făcut-o fixându-ne permanent privirea şi asupra Maicii Domnului, Slujitoarea adoratoare a Cuvântului Întrupat[4]. Conferinţa de faţă urmează aceeaşi perspectivă, răspunzând astfel liniilor directoare ale Sfântului Părinte IOAN PAUL PP. II-lea din

---

[1] Cf. FERENŢ E., *Cristologia: Isus Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea omului*. Editura Presa Bună (Iaşi 1998) 169-249.

[2] IDEM, Pneumatologia: Duhul Sfânt, Domnul şi de viaţă Făcătorul, ITRC (Iaşi 1999).

[3] IDEM, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*. Editura Presa Bună (Iaşi 1997) 225-239.

[4] IDEM, *Mariologia: Maria în misterul lui Cristos şi al Bisericii*. Editura Presa Bună (Iaşi 1999) 247.

Epistola Apostolică *Tertio Millenio adveniente*[5] şi din enciclica *Dives in misericordia*[6].

Tema tratată în această conferinţă este strict teologică, o prezentare sistematică a Persoanei TATĂLUI în lumina *Sumei Teologice* a Sfântului Toma de Aquino. L-am ales pe *Doctor Angelicus* drept călăuză deoarece el a preluat şi a elaborat organic patrimoniul Sfinţilor Părinţi occidentali şi orientali despre Sfânta Treime, în special, despre persoana Tatălui.

Conferinţa de faţă conţine trei paragrafe, fiecare reprezentând unul din cele trei nume pe care Biserica, luminată de Sfintele Scripturi, le dă Tatălui: *Principiu fără principiu, Tată şi Nenăscut*, după cum se va vedea din cele ce urmează.

I. Numele de Principiu fără principiu dat Tatălui

Pentru a sesiza semnificaţia acestui titlu, e neccsar să ştim cum prima persoană este principiul Sfintei Treimi, cum ea însăşi este fără principiu şi în ce sens numele de principiu poate fi aplicat atât Fiului cât şi Duhului Sfânt[7].

Presupunând noţiunile filozofice de principiu şi de cauză[8] cunoscute, reţinem doar atât că principiul indică punctul de plecare de la care provine altcineva: acesta din urmă se numeşte termen. Această idee implică întâi de toate o distincţie între principiu şi termen, deoarece este absurd ca aceeaşi realitate, din acelaşi punct de vedere, să fie simultan cele două extreme opuse, iar în al doilea rând mai include şi o ordine, o relaţie a termenului faţă de principiu. O astfel de ordine sau relaţie găsim în făpturi: astfel este, de exemplu, relaţia părţilor faţă de tot, a efectelor faţă de cauză, a liniei faţă de punct, care este începutul ei. Mai găsim raportul de

---

[5] Cf. IOAN PAUL PP. II, Epistola aspotolică *Tertio Millenio adveniente*/10.XI.1994: EV 14/1788-1810.

[6] IDEM, Letterae encyclicae, *Dives in misericordia*/30.XI.1980: EV 7/954-956.

[7] Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa theologica*, I q 33 aa 1-4.

[8] *Ib.*, q 33 a 1: *Principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit*, iar cauza se defineşte astfel: *Principium per se influens esse in aliud*.

origine, cum este acela al copiilor faţă de părinţi, faţă de izvorul de la care primesc natura umană.

În Dumnezeu-Treime, Tatăl nu este numit principiu în sensul că El ar fi totul în Treime şi ceilalţi doi termeni ar fi doar nişte părţi, nici în sensul că El ar fi cauza de care ceilalţi doi depind real, dar în sensul că El este punctul de plecare al celorlalte două persoane, adică ele îşi au originea în El, fără dependenţă, fără inferioritate, fără subordonare. Aceeaşi unică dumnezeire subzistă în cele trei Persoane, dar pentru că Tatăl dă originea şi este izvorul celorlalte două, e numit fons *deitatis*, izvorul dumnezeirii în ele.

În confirmarea celor spuse, sfântul Toma apelează la Tradiţia Bisericii, la mărturiile *Părinţior* din Orient şi Occident. Una dintre ele e opera nemuritoare a Sfântului Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, care salută pe Tatăl ca pe *Singurul izvor al dumnezeirii mai presus de fiinţă*[9]*;* alta este aceea a Sfântului Vasile care îl prezintă pe Tatăl ca rădăcină şi izvor al Fiului şi al Duhului Sfânt[10]; iar sfântul Augustin, ca principium totius deitatis, principiul întregii Dumnezeiri[11]. În acest sens, Biserica Catolică la cel de-al XI-lea Conciliu din Toledo învaţă:

Confitemur et credimus (...) Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur. Ipse enim a nullo origine ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus Sanctus processionem accepit. Fons ergo ipse et origo totius divinitatis.

Mărturisim şi credem (...) în Tatăl nenăscut, necreat. El de la nimeni nu-şi are originea, din care şi Fiul naşterea şi Duhul Sfânt purcederea o primesc. El este, aşadar, izvorul şi originea întregii Dumnezeiri[12].

---

[9] S. DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis Nominibus*, c. II: PG 3,641. Cf. traducerea românească a Pr. STĂNILOAIE Dumitru, *Sfântul Dionisie Areopagitul, Despre Numirile Dumnezeieşti*, c. II, ' 5, în *Opere complete şi Scolile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Paideia (Bucure ti 1996) 141.

[10] S. VASILE CEL MARE, *Homilia* XXIV, *in Sabellium*, 4: PG 31, 609.

[11] S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 1.IV, c. XXIX: PL 42,908.

[12] CONCILIUL DIN TOLEDO AL XI-LEA/7.11.675, *Symbolum: De Trinitate Divina*, 1: DS 525.

Principiu, aşadar, şi nu cauză. În filosofia scolastică, noţiunea de cauză implică dependenţa reală a efectului care provine de la ea, diversitatea de natură între ea şi efect, prioritatea de natură faţă de efect. Însă, între persoanele divine nu există diversitate de natură, ci identitate de fiinţă, nu există dependenţă, ci egalitate absolută, nu există nici prioritate, ci coeternitate desăvârşită.

Dacă Grecii numesc pe Tatăl *cauză* - ἡ αἰτία -, n-o fac în polemică cu Latinii, ci pentru că terminologia lor, mai largă decât a noastră, n-a ajuns la preciziile scolastici.

Sfântul Ioan Damschinul, de exemplu, în Dogmatica sa spune: *Dumnezeu este cauza şi principiul tuturor, este fiinţa existenţelor; Fiinţă mai presus de fiinţă, Dumnezeire mai presus de Dumnezeire, Principiu mai presus de principiu; Tatăl este izvorul şi cauza Fiului şi a Sfântului Duh, Tată numai al Fiului şi purcedător al Duhului Sfânt (...). Numai Tatăl este cauză*[13].

Ţinând cont de cele spuse de Sfântul Dionisie Areopagitul şi de sfântul Ioan Damaschinul, savantul Visarion a arătat la Conciliul din Florenţa că numele de *cauză cauzatoare* şi de *cauzat* sunt folosite la ei într-un sens foarte larg, ori de câte ori e vorba de origine, de emanaţie de la un punct de plecare. De aceea Conciliul a evitat orice critică şi orice condamnare a expresiei Grecilor[14]. Afirmaţia cea mai importantă este aceea prin care Conciliul caută să indice o echivalenţă între formula greacă: *De la Tatăl prin Fiul ca şi cauză* şi formula latină: *De la Tatăl şi de la Fiul ca principiu*, ambele referindu-se la ecporeuzia Duhului Sfânt. Formula Conciliului: *Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem*[15], nu voieşte să spună altceva decât că dinamica formulei greceşti tinde spre semnificaţia precizată de formula latină. Ea arată

[13] S. IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, c. XII: PG 94,789-1228. Se poate vedea traducerea românească de Pr. D. FECIORU, *S. Ioan Damaschin, Dogmatica*, Editura Scripta (Bucureşti 1993^3) 35-38.

[14] Cf. CONCILIUL DIN FLORENŢA, Bulla unionis Graecorum *Laetentur caeli*/6.VII.1439: DS 1300-1302.

[15] DS 1303.

că Fiul deţine de la Tatăl puterea de a fi cauză sau *principiu* al Duhului Sfânt, Tatăl rămânând unicul Principiu al întregii Dumnezeiri[16].

Cu toate acestea, terminologia Bisericii Latine fiind deja fixată prin folosirea ei universală, iar distincţia dintre principiu şi cauză fiind definitiv stabilită în filozofie ca şi în teologie, noi evităm aici termenul de *cauză* pentru a ne folosi numai de cel de *principiu*: *Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii*[17]: învăţătorii latini nu folosesc expresia *cauză,* ci numai pe aceea de principiu.

Prima persoană este Principiul Dumnezeirii deoarece este Dumnezeu prin sine, existentă din sine însăşi în mod necauzat. Ea nu are nici un izvor, nici un subiect superior, ci este Subiectul prin excelenţă, Persoană absolut liberă, în timp ce Fiul şi Duhul Sfânt sunt Dumnezeu prin Tatăl. Origene a creat o expresie care redă clar această idee: Tatăl este αὐτοθεός , auto-Dumnezeu, Dumnezeu de la sine şi prin sine însuşi. Aceasta nu înseamnă că celelalte două persoane ar fi Dumnezeu prin participare. Ele sunt de asemenea esenţial şi plenar Dumnezeu ca şi Tatăl, dar pentru faptul că ele primesc de la Tatăl natura divină, se poate spune că ele sunt Dumnezeu prin el. Se înţelege, astfel, în ce sens este rezervat Tatălui numele de Dumnezeu: nu în mod exclusiv, ci originar, deoarece el este izvorul Dumnezeirii în Fiul şi în Duhul Sfânt. În acest sens Simbolurile şi Conciliile adresează profesiunile lor de credinţă lui Dumnezeu Tatăl şi lui Isus Cristos, Fiul său unic, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din lumină; în acelaşi sens Biserica înalţă rugăciunile sale spre Dumnezeu Tatăl prin Isus Cristos Domnul nostru, în Duhul Sfânt.

Din cele spuse reiese că Tatăl este Principiul fără principiu, este Dumnezeirea izvorâtoare. Această idee, conţinută în expresia lui Origene - αὐτοθεός -, fusese exprimată deja de Tertulian: *Tatăl*

---

[16] Cf. SESBOUÉ Bernard, *Le mystere de la Trinité: réflexion spéculative et élaboration du langage. Le Filioque. Les relations trinitaires. (A partir du IV-e siecle*), în AA.VV., *Le Dieu du salut*, par B. Sesboüé S.J., et Joseph Wolinski, Desclée 1 (Tournai-Belgique 1994) 334.

[17] S. THOMAS, *Summa theologica,* I q 33 a 1 ad 1.

nu are principiul fiinţei sale, adică nu purcede şi nu se naşte de la nimeni altul[18]. Numai Tatăl este ἀγέννητος, nenăscut, căci nu are existenţa de la o altă persoană. Numai Fiul este născut, căci s-a născut fără de început şi în afară de timp din fiinţa Tatălui. Numai Duhul Sfânt purcede din fiinţa Tatălui prin Fiul, nu prin naştere, ci prin ecporeuzie. Sfântul Grigore de Nazianz îl numeşte pe Tatăl ἄναρχος[19], cel care este fără început, termen pe care sfântul Grigore de Nyssa îl explică astfel: *Când ἄναρχος înseamnă pe acela care nu provine de la nici un principiu, mărturisim că este numai însuşirea Tatălui*[20].

Aceasta este şi învăţătura Conciliului al XI-lea din Toledo deja citat*: Tatăl nu-şi trage originea de la nimeni altcineva, fiind El însuşi izvorul şi originea întregii Dumnezeiri*[21].

Expresia a fost preluată şi întărită de Conciliul din Florenţa*: Tot eeea ce este Tatăl sau tot ceea ce are, El nu le are de la un altul, ci de la el însuşi, fiind Principiul fără principiu*[22].

Fiului de asemenea şi se atribuie numele de Principiu, întrucât este împreună cu Tatăl unicul principiu al Duhului Sfânt. Conciliile susţin clar că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un unic principiu*: Tamquam ex uno principio*[23]*, ca dintr-un singur principiu*[24].

Fiul poate fi numit principiu, dar nu tot aşa precum Tatăl: fiind Dumnezeu din Dumnezeu, el primeşte de la Tatăl puterea de a fi principiu, dar numai Tatăl este principiu prin El însuşi, singurul care există necauzat şi nenăscut.

---

[18] TERTULIAN, *Adversus Praxean*, c. XIX: PL II, 202.

[19] S. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oratio* XX, n. 7: PG 35,1073.

[20] S. GRIGORE DE NYSSA, *Contra Eunomium*, I: PG 45,396.

[21] DS 525.

[22] DS 1331: *Pater quiquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; est enim principium sine principio*.

[23] CONCILIUL DIN LYON al II-lea/1274, *Constitutio de summa Trinitate et fide catholica*: DS 850.

[24] CONCILIUL DIN FLORENŢA/1439, *Decretum pro Graecis, De processione Spiritus Sancti*: DS 1300-1301.

Putem spune că Fiul este fără principiu de creaţie, dar nu este fără principiu de origine, diferenţă pe care sfântul Grigore de Nyssa o prezintă astfel*: A fi fără principiu de origine nu-i revine decât Tatălui; dar a fi fără principiu de creaţie, fără principiu de timp, i se atribuie şi Fiului, care n-a fost nici creat şi care este şi fără început*[25]. El este născut din Tatăl din veşnicie şi fără de început, provenind din fiinţa lui. El este întru totul asemenea Tatălui, afară de nenaştere.

Cât despre Duhul Sfânt, termenul procesiunilor adorabile, el nu este principiul altei persoane divine, dar împreună cu Tatăl şi cu Fiul este principiul creaturilor: Dumnezeu prin Tatăl şi prin Fiul, el primeşte de la Tatăl şi de la Fiul puterea de a fi principiu *în afară*, în economie. El nu este fără principiu de origine, El care purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un singur principiu, dar el, ca şi Tatăl şi Fiul, este fără principiu de creaţie, adică fără cauză, nefiind nici făcut nici creat, dar existând în mod necesar şi fără început. El este şi se numeşte Dumnezeu împreună cu Tatăl şi cu Fiul; nezidit, desăvârşit, creator, atotstăpânitor, nemărginit în putere; el stăpâneşte întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeieşte, dar nu se îndumnezeieşte; desăvârşeşte,dar nu se desăvârşeşte, sfinţeşte, dar nu se sfinţeşte. Zideşte prin el însuşi, dă fiinţă universului, sfinţeşte şi ţine în existenţă. Enipostatic, există în propria lui ipostază, nedespărţit şi neseparat de Tatăl şi de Fiul, având toate câte le are Tatăl şi Fiul afară de nenaştere şi naştere. Naşterea Fiului din Tatăl şi ecporeuzia Duhului din Tatăl prin Fiul sunt simultane. Aceste însuşiri, nenaşterea, naşterea şi purcederea sunt netransmisibile[26].

Din cele spuse reţinem că titlul propriu, incomunicabil, al Tatălui, este acela de a fi Principiu fără principiu. Ca o întregire a acestui paragraf, va fi folositor să comparăm, într-o privire de ansamblu, diferitele accepţii în care cele trei Persoane sunt numite principiu.

---

[25] S. GRIGORE DE NYSSA, *Contra Eunomium*, I: PG 45,396.

[26] Cf. S. IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica, o.c.*, c. VIII, vezi ediţia românească citată, pp. 23-32.

Duhul Sfânt este numit principiu numai pentru lucrările din afară, şi aceasta în două moduri: într-un mod comun, împreună cu Tatăl şi cu Fiul, deoarece este Creator împreună cu ei; apoi, prin apropriaţie în ceea ce priveşte lucrările harului şi ale sfinţirii. Fiind el Duh Sfânt şi Sfinţitor şi Iubire în Treime, e convenient ca să-I atribuim tot ceea ce reprezintă iubirea şi sfinţenia în afară.

Fiul Este principiu pentru operele din afară într-un mod comun şi nedivizat împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt; apoi, prin apropriaţie: după cum la noi cuvântul este idealul după care artistul îşi realizează proiectele, la fel Cuvântul Dumnezeu este Arhetipul (exemplarul, modelul) prin care Tatăl lucrează în afară; în acest sens Tatăl a creat toate prin Fiul său, iar Fiul este principiul tuturor făpturilor care provin de la Dumnezeu.

Prin Întrupare, Logosul înomenit devine principiu într-un mod cu totul special: Cuvântul întrupat este izvorul supranaturalului, principiul şi Capul Bisericii.

În Treimea teologică sau imanentă, el este unicul principiu al Duhului Sfânt, dar împreună cu Tatăl.

Tatăl, de asemenea, este principiu pentru operele din afară într-un mod comun cu Fiul şi Duhul Sfânt; dar este şi prin apropriaţie: după cum el este principiul întregii Dumnezeiri, se cuvine să-i atribuim în afară tot ceea ce recere un principiu, o putere, cum este, de exemplu, creaţia. De aceea îl mărturisim i-1 recunoaştem drept Creatorul tuturor făpturilor văzute şi nevăzute prin intermediul Fiului său.

În sfârşit, în interiorul Treimii, el este cu Fiul principiul Duhului Sfânt, iar singur e principiul Fiului şi izvorul întregii Dumnezeiri. Aşadar, luat în toată amploarea lui, numele de Principiu este titlul propriu al primei Persoane din Sfânta Treime.

II. Numele de Tată

Al doilea articol din chestiunea 33-a, sfântul Toma îl dedică numelui de Tată. De la bun început deosebeşte trei sensuri diferite pe care le include acest termen.

A/ Primul sens este acela care, prin analogie, este atribuit atât lui Dumnezeu cât şi omului, existând astfel o paternitate în cer şi pe pământ, deşi într-un mod diferit, după cum diferită este naşterea în creaturi şi naşterea în Dumnezeu.

În creaturi, naşterea nu se întâlneşte decât la făpturile trupeşti, în care asumă condiţiile comune ale vieţii inferioare; ea nu se verifică la creaturile pur spirituale, deoarece termenul vieţii intelectuale este un accident, cum este ideea, şi nu o substanţă, cum este copilul. În Dumnezeu, naşterea este nepătată şi spirituală, dar deşi rămâne nematerială, ea are un termen tot atât de substanţial ca şi principiul.

Naşterea omenească nu este comunicarea întregii naturi, dar numai o parte din substanţa părinţilor care trece în copil şi care, puţin câte puţin, dezvoltându-se, evoluând, devine substanţa completă a celui născut. În Dumnezeu, în schimb, natura Tatălui este comunicată Fiului în întregime şi printr-un singur act veşnic.

Printre noi, naşterea nefiind imanentă, termenul ei, în final, se detaşează pentru a trăi în afară; în Treimea teologică, Fiul rămîne pururi în sânul Tatălui: *Filius, qui est in sinu Patris*[27].

Pentru creaturi, naşterea este trecerea, uneori lentă, mereu imperfectă, de la potenţă la act, şi, ca orice naştere nu realizează decât o perfecţiune restrânsă, putând exista mai multe naşteri şi mai mulţi născuţi; pentru Dumnezeu, ea este un act pur, veşnic, iar termenul, perfecţiune infinită, în mod necesar unică.

Nu mai puţin manifeste sunt şi diferenţele dintre verbum mentale, cuvântul nostru mintal şi Cuvântul lui Dumnezeu. Al nostru este în potenţă înainte de a fi în act: intelectul pasiv nu-l pronunţă decât atunci când cunoaşte obiectul definitiv, lucrare destul de anevoioasă şi de lungă, care are loc în etape succesive; în Dumnezeu, Cuvântul este veşnic născut, mereu viu, mereu în act. *Cuvânt este iarăşi cuvântul mintal, care vorbeşte în minte. Şi iarăşi există cuvântul rostit, care este vestitorul gândirii. Cuvântul este*

---

[27] *In* 1,18.

iarăşi mişcarea naturală a minţii, potrivit căreia se mişcă, gândeşte şi judecă, fiind ca o lumină şi strălucire a ei. Aşadar Dumezeu-Cuvântul este substanţial şi enipostatic. Cele trei feluri de cuvânt sunt puteri ale sufletului, care nu există într-o ipostază proprie. Dintre acestea, primul este o odraslă naturală a minţii, deoarece izvorâşte totdeauna din ea în chip natural; al doilea se numeşte cuvântul mintal, iar al treilea, cuvânt rostit cu gura[28].

Al nostru este limitat, şi, deoarece unul singur nu spune totul, noi trebuie să multiplicăm conceptele, ideile, pentru a ne reprezenta separat diferitele obiecte; Cuvântul lui Dumnezeu exprimând totul în mod absolut perfect şi comprehensiv, e un Singur Cuvânt, după cum există un unic Fiu.

Cuvântul nostru mintal – *idea expressa* - nu este de aceeaşi natură cu noi: accident produs de o operaţiune care este ea însăşi accident, el, de asemenea, se deosebeşte totdeauna de substanţa sufletului nostru; în Dumnezeu există o singură substanţă, o unică esenţă, o singură fiinţă, nu numai asemănătoare, dar în întregime identică cu substanţa Principiului care îl exprimă[29].

Aşadar în Dumnezeu există un singur Cuvânt, un Cuvânt deofiinţă cu Principiul său, un Cuvânt care este Chipul real şi enipostatic al Tatălui, viu, desăvârşit, având toate câte are Cel care l-a născut. Niciodată Cuvântul nu a lipsit Tatălui. Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată, fără de Fiu. Naşterea lui este actul etern prin care se scoate din fiinţa celui care naşte cel ce se naşte asemenea cu el după fiinţă. Cuvântul este Dumnezeu.

B/ Al doilea sens, esenţial (=ontologic), când se spune despre Dumnezeu în raport faţă de creaturi, ca în rugăciunea de fiecare zi care ţâşneşte din inima creştinilor: *Tatăl nostru care eşti în ceruri!*[30]. În Vechiul Testament, Dumnezeu se complace în a se prezenta sub acest aspect poporului său Israel, primul său născut şi

---

[28] S. IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, c. XIII, *o.c.*, pp. 41-42.

[29] Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Opusculum* 13, *De differentia Verbi divini et humani*.

[30] *Mt* 6,9; *Lc* 11,2-4.

drepţilor, în timp ce cei fărădelege, separaţi de poporul său, nu merită numele de copii[31].

În Noul Testament, toţi oamenii sunt chemaţi să devină fii ai lui Dumnezeu şi să-l invoce ca Tată: *Abba, Părinte*[32]. Acest titlu se extinde la toată Treimea, deoarece Fiul este în Tatăl şi Duhul, Duhul în Tatăl şi Fiul, iar Tatăl în Fiul şi Duhul, fără să se confunde. Persoanele locuiesc şi stau unele în altele, sunt unite între ele, nedepărtate şi nedespărţite.

C/ În al treilea loc, personal, ca în formula Botezului: *Botezându-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh*[33], sau în doxologia paulină*: Binecuvântat să fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Isus Cristos*[34]. Acesta este numele care convine cel mai bine primei Persoane din Sfânta Treime, fiind singurul care i se dă în Sfintele Scripturi.

Învăţătorii Bisericii îl găsesc deja, deşi învăluit în mister, în Vechiul Testament, de exemplu, în psalmi: *Tu eşti Tatăl meu*[35] sau în cartea lui Siracide: *Am chemat pe Domnul, Tatăl Domnului meu,* ca să nu mă lase fără ajutor în zilele necazului şi în vreme de jale grea[36].

Sub acest nume ne-a revelat Isus Cristos prima Persoană. Ori de câte ori voieşte să exprime relaţiile pe care ea le are în mod necesar, fie cu El însuşi, fie cu Duhul Sfânt, Isus îl indică cu acest nume: *Te preamăresc, pe tine, Părinte, Doamne al cerului şi al pământului, că ai ascuns aceste lucruri celor înţelepţi şi pricepuţi şi le-ai descoperit celor neînsemnaţi. Da, Părinte, căci astfel a fost bunăvoinţa ta. Toate mi-au fost date de către Tatăl meu şi nimeni nu-l cunoaşte pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-l cunoaşte nimeni, decât*

[31] Cf. *Ex* 4,2; *Dt* 14,1; *Is* 1,4; 30,9; *Ier* 3,4.14; *Înţ* 2,16-18; 5,5; 14,3. Cf. LAGRANGE M.J., *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, în *Revue Biblique* (1908) 481 ss.

[32] Cf. *Rm* 8,14; *Gal* 3,16.26-29; *In* 20,17.

[33] *Mt* 28,19.

[34] Cf. *Rm* 15,6; *2 Cor* 1,3; 11,31; *Ef* 1,3; 5,20; *Fil* 2,11; *Col* 1,3; 3,17; *2 Tm* 1,2; *Tt* 1,4.

[35] *Ps* 88,27.

[36] *Sir* 51,13.

numai Fiul şi cel căruia Fiul va voi să-i descopere[37]. Cu ocazia mărturisirii lui Petru la Cezareea lui Filip, Isus îi spune: *Ferice eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie aceasta, ci Tatăl meu, Cel din cer*[38]. Printre ultimile cuvinte ale lui Isus Înviat către ucenicii săi le avem pe acestea: *Şi iată, Eu trimit peste voi făgăduinţa Tatălui meu*[39]. Isus apără casa Tatălui său ca să nu fie transformată în casă de negustorie[40], a acelui Tată *care iubeşte Fiul şi toate le-a dat în mâna lui*[41]. Tot *Tatăl va trimite Mângâietorul, pe Duhul Sfânt care, în numele meu, vă va învăţa totul şi vă va aminti tot ce v-am spus*[42]. În rugăciunea sacerdotală Isus se roagă astfel: *Tată, a venit ceasul! Preamăreşte-1 pe Fiul tău, ca şi Fiul să te preamărească pe tine. (...) Şi acum, preamăreşte-mă tu, Tată, la tine însuţi cu slava pe care am avut-o la tine, mai înainte de a fi lumea*[43]. Pe Calvar, în momentul trecerii sale la Tatăl, spune: *Tată, în mâinile tale îmi încredinţez sufletul*[44]. După înviere, spune atât de clar Magdalenei care voia să-l reţină*: Nu mă opri, căci încă nu m-am suit la Tatăl meu! Mergi la fraţii mei şi spune: mă sui la Tatăl meu şi Tatăl vostru şi la Dumnezeul meu şi Dumnezeul vostru*[45]. În cele din urmă îi trimite pe ucenici *după cum m-a trimis pe mine Tatăl*[46]. Promulgând Botezul şi desăvârşind toată Revelaţia, Isus foloseşte termenul de Tată ca nume propriu al primei Persoane, ca şi pe acela al F'iului şi al Duhului Sfânt, numele proprii ale celorlalte două Persoane din Treimea Preasfântă: *Mergeţi aşadar, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh*[47].

---

[37] *Mt* 11,25-27.
[38] *Mt* 16,17.
[39] *Lc* 24,49.
[40] Cf. *In* 2,17.
[41] *In* 3,35.
[42] *In* 14,25-26.
[43] *In* 17,1-2.5.
[44] *Lc* 23,46.
[45] *In* 20,17-18.
[46] *In* 20,21.
[47] *Mt* 28,19.

Acelaşi nume este preamărit de celelalte scrieri ale Noului Testament. În Fapte, ca să dau un exemplu, se spune: *Înălţându-se, aşadar, prin dreapta lui Dumnezeu şi primind de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfânt, l-a revărsat pe Acesta, precum voi înşivă vedeţi şi auziţi*[48].

De aceea, Biserica Creştină urmând mărturiile Sfintei Scripturi, în Liturgie, în Simboluri şi în Concilii dăruieşte primei Persoane numele de Tată, precizând că acest nume îi este propriu şi-1 caracterizează cel mai bine[49].

Cât despre tradiţia patristică, ea este rezumată integral în acest text al sfântului Ciril din Alexandria: *Fiul a venit pentru a ne revela numele propriu al Tatălui, nu numai afirmând că este Dumnezeu, deoarece Scriptura proclamase deja acest adevăr, dar învăţându-ne că El este cu adevărat Tată, având în El însuşi şi de la El însuşi propriul său Fiu, care este însoţitorul său veşnic şi deofiinţă cu El. De aceea, numele de Tată îi convine mai bine chiar decît cel de Dumnezeu: Tatăl exprimă o demnitate, Dumnezeu, o însuşire substanţială. Spunând Dumnezeu, tu indici pe Domnul comun al tuturor făpturilor, spunând Tată, tu indici ceea ce este propriu. El este numit Dumnezeu şi Domn, deoarece El a creat lumea, el este numit Tată, deoarece El a născut un Fiu care este deofiinţă cu El şi coetern*[50].

Numele propriu este acela care deosebeşte o persoană de toate celelalte şi care exprimă perfect titlurile şi însuşirile sale.

Numele Tatălui este întâi distinctiv: Tatăl este constituit această persoană deoarece el naşte veşnic un Fiu, iar acesta este constituit această persoană deoarece el este născut veşnic de Tatăl: ambele persoane sunt astfel în mod necesar distincte, după cum sunt în mod necesar opuse relaţiile de paternitate şi de fiime. Duhul Sfânt, în

[48] *Fap* 2,33; *Rm* 15,6; *1 Cor* 1,3; *Gal* 1,1; *Ef* 1,3; *Ic* 1,27; *1 Pt* 1,1.3; *2 Pt* 1,17; *Id* 1; *1 In* 1,2; 2,22.23; 4,14; 5,7.11; *2 In* 9; *Ap* 1,6; 2,28.

[49] Cf. HUGON E., O.P., *Le Myestere de la Tres Sainte Trinité*, Pierre Tequi, Libraire-Editeur (Paris 1925[5]) 69-94. Aici avem o bună sinteză a Magisterului Bisericii despre doctrina Sfintei Treimi.

[50] S. CIRIL ALEXANDRINUL, *Commentarium in Iohannem*, 1 XI, c. 7: PG 74,500.

sfârşit, este constituit cea de-a treia persoană, deoarece el purcede de la Tatăl prin Fiul, ca termen substanţial al distincţiei lor reciproce. Dacă prima persoană n-ar fi Tată, n-ar exista nici un Fiu în Dumnezeu, iar dacă n-ar fi un Fiu, n-ar exista nici un Duh Sfânt care este Suflul comun sau Iubirea Tatălui şi a Fiului. Aşadar singur numele de Tată e suficient pentru a deosebi prima persoană de celelalte două şi pentru a caracteriza raporturile sale cu ele.

El indică de asemenea celelalte titluri ale sale. Pentru că această persoană este Tată, ea este principiul Fiului şi, simultan, al Duhului Sfânt, purces veşnic, deoarece Tatăl şi Fiul se iubesc cu aceeaşi Iubire veşnică. Duhul Sfânt nefiind Tată, el este Principiu fără principiu, nenăscut, necreat, deofiinţă cu Tatăl şi cu Fiul.

A fi Tată în Dumnezeu nu este un privilegiu facultativ, ci o glorie inalienabilă, adică prima persoană este tot atât de necesar Tată pe cât este de necesar Dumnezeu.

Cum trebuie înţeleasă atunci expresia unor sfinţi Părinţi, ca aceea a sfântului Hilarie de Poitiers (+367)[51], a sfântului Grigore de Nazianz[52] şi a sfântului Grigore de Nyssa[53], că Tatăl naşte şi că Fiul este născut prin voinţă?

Această formulă, folosită pentru a răspunde obiecţiilor ereticilor, are în gândirea Învăţătorilor Bisericii o semnificaţie corectă, voind să spună că naşterea divină este o acţiune cu totul conştientă şi spontană. În loc s-o concepem asemenea emanaţiilor ordinare şi fatale ale naturii[54], trebuie să spunem că ea este nematerială, intelectuală, neavând nimic forţat, ca ceea ce este impus din afară, cu totul conştientă. Deja sfântul Ciril al Alexandriei spunea în tratatul *Despre Sfânta Treime*: *Să mergem direct şi să spunem că nu se va înţelege Tatăl Cel fără început şi veşnic fără Cel născut din El pururea, împreună existent şi împreună subzistent cu El. Dar deşi nu este Tată al Fiului fără voie, nu apare şi nu se afirmă voinţa*

---

[51] Cf. S. HILARIE, *De Trinitate*, c. III şi *De Synodis*, LVIII-LIX: PL 10 77,250.

[52] Cf. S. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oratio* XXIX, 6: PG 36,81.

[53] Cf. S. GRIGORE DE NYSSA, *Contra Eunomium*, VIII: PG 45, 773-776.

[54] Cf. S. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oratio* XXIX ,2: PG 36,76.

înainte de Cel născut. Căci voirea Tatălui era scăldată în înţelepciune şi raţiune. Fiindcă nu vor spune că voinţa dumnezeiască era neînţeleaptă şi neraţională. Iar Înţelepciunea şi Raţiunea lui Dumnezeu Tatăl este Fiul; deci El este Cel în care se scaldă toată voinţa Tatălui[55].

Această naştere este voluntară, deoarece este conştientă şi spontană. Dar, pe de altă parte, fiind naturală, nu poate să nu aibă loc, după cum nici Dumnezeu nu poate înceta să fie Dumnezeu. A se întreba dacă Tatăl naşte Fiul liber sau silit, ar însemna să te întrebi dacă El este Dumnezeu în mod liber sau silit[56]. Dumnezeu voieşte şi trebuie să fie Tată, după cum în mod necesar este Dumnezeu. Nimeni nu rămâne liber şi indiferent decât în faţa a ceea ce este limitat şi imperfect. A ne gândi că Dumnezeu este liber de a fi sau de a nu fi Tată, ar îsemna să ne gândim că naşterea Cuvântului nu este binele suprem, perfecţiunea infinită: *quod est, hoc genuit, etsi non est quem genuit*[57]: ceea ce este, aceasta a născut, deşi nu este cel pe care l-a născut. Naşterea Cuvâtului este binele suprem, deoarece: *Filius unigenitus est per omnia Patris similis et aequalis, Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia; est hoc omnino quod Pater, non tamen Pater, quia iste Filius ille Pater*: *Fiul unulnăscut este întru totul asemenea şi egal cu Tatăl, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, înţelepciune din înţelepciune, esenţă din esenţă; este întru totul ceea ce este Tatăl, şi nu este Tatăl, deoarece acesta este Fiul, acela este Tatăl*[58].

Aceasta este însăşi viaţa intimă a lui Dumnezeu. În El nu există o altă viaţă proprie decât aceea a persoanelor. Însă persoana Tatălui este constituită şi ea este Dumnezeu pentru că naşte veşnic un Fiu, persoana Fiului este constituită şi ea este Dumnezeu pentru

---

[55] S. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, traducere în româneşte de Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAIE, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Bucureşti 1994) 86.

[56] Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 1, XV, c.20: PL 42,1087.

[57] S. AUGUSTIN, *Sermo ad catechumenos de symbolo*, 2,3: PL 40,628.

[58] S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 1.XV,14,23: PL 42,1076.

că este veşnic născută de către Tatăl, persoana Duhului Sfânt este constituită şi ea este Dumnezeu pentru că purcede veşnic de la Tatăl prin Fiul, iubindu-se într-o singură Iubire. Dacă, aşadar, naşterea ar fi suspendată o singură clipă, cele trei persoane ar înceta imediat să mai existe, viaţa divină ar dispare, apunând astfel soarele oricărei fericiri!...

Acum putem sesiza sensul cuvintelor Simbolului numit *Fides Damasi*: *Pater Filium genuit, non voluntate, nec necessitate, sed natura*[59], adică Tatăl naşte Fiul, nu printr-o voinţă liberă, nici din necesitate impusă de vreo constrângere externă, ci natural, spontan, conştient.

Dumnezeu ne îngăduie, nouă de asemenea, să-i adresăm acest nume suav de Tată. *Cântă, inima mea, cântaţi buzele mele, cântaţi ziua şi noaptea, cântaţi în orice oră numele Tatălui: Pater noster. Dar acest Nume nu ne este îngăduit să-L pronunţăm decât după Acela în care Dumnezeu îşi dăruieşte veşnic sieşi adevăratele onoruri ale paternităţii*[60].

Numele esenţial care exprimă paternitatea în afară şi care, prin urmare, este comun întregii Treimi, vine după numele personal care traduce paternitatea în interior şi care rămâne propriu primei persoane.

Plinătatea unui astfel de titlu nu este realizată decât acolo unde Dumnezeu naşte pe cel egal cu El însuşi, tot atât de desăvârşit ca şi El, de aceeaşi natură ca El, Cuvântul său, un alt El însuşi. Un altul, deoarece termenul este distinct de Principiu. Acelaşi, pentru că natura este identică în Acela care naşte şi Cel născut. Cât despre noi, care nu suntem nici egali nici întru totul asemănători cu Dumnezeu, noi nu putem purta în noi dumnezeirea sa esenţială, ci numai o participare harică şi analogică a naturii sale. Deci numai în raport faţă de Fiul său veşnic, faţă de Cuvântul său, Dumnezeu este numit Tată propriu-zis. Faţă de creaturile care reproduc într-un anumit mod asemănarea sa, este numit Tată în mod diferit şi secundar.

---

[59] FIDES DAMASI: DS 71.

[60] MONSABRÉ, *Conférences a Notre-Dame*, dixieme conférence.

Dar şi în acest caz există numeroase şi diferite accepţii. Mai întâi, toate făpturile, deoarece sunt urme ale lui Dumnezeu, pot să-1 numească Tată şi să spună: noi suntem de la El, deoarece El ne-a creat! Apoi, creatura raţională, care este chipul lui Dumnezeu prin minte şi voinţă, cunoaştere şi iubire, are un motiv aparte de a-1 numi Tată. Cu toate acestea, natura fiind mai mult slugă decât fiică, omul, în ordinea firească, abia dacă îndrăzneşte să-i adreseze această invocaţie Creatorului său. În al treilea rând, harul, revărsare a vieţii, a carităţii divine în noi, asemănare a vieţii proprii a lui Dumnezeu, participare reală a naturii sale, care ne iniţiază încă de pe pământ în cunoaşterea şi iubirea sa supranaturală, ne introduce în familia sa şi ne abilitează ontic pentru a ne adresa Lui nu numele de Abba! Tată! Tată, *viţă din Tine suntem*[61], pentru că ne-ai făcut după chipul şi asemănarea ta. În fine, gloria cerească, comunicându-ne viaţa sa fericită, ne va transforma în El, ne va îndumnezei plenar şi ne va da dreptul de a cânta fără întrerupere imnul iubirii filiale şi al fericirii desăvârşite: Abba Pater! Abba, Părinte!

Omul, aici pe pământ, poate revendica acest titlu splendid, dar fără să realizeze vreodată plenar toată sarcina lui. El nu este tată singur, deoarece are nevoie de un ajutor care să împartă cu el onoarea fecundităţi. Nici un tată nu-şi poate atribui lui singur naşterea copilului. În schimb, Tatăl veşnic nu are pe nimeni care să coopereze la naşterea Fiului. El este Tată singur: *solus Pater*.

Termenul naşterii trupeşti, totdeauna finit, nici nu epuizează, nici nu egalează puterea de naştere, iar copiii se înmulţesc pentru că fiecare dintre ei poartă o limită, o imperfecţiune. În Dumnezeu unicul Fiu, care este Infinitul, egalează toată fecunditatea Tatălui, reproduce toată măreţia lui, toată frumuseţea lui: Dumnezeu este Tatăl unuia singur, *solius Pater*.

În familia umană, tatăl primeşte viaţa înainte de a o comunica, fiind termen înainte de a fi principiu, efect înainte de a fi cauză, fiu înainte de a fi tată. În Dumnezeu, prima persoană, Principiu fără principiu nu poate fi decât Tată, *solum Pater*.

---

[61] *Fap* 17,28.

Tată singur, Tatăl unui singur Fiu, numai Tată, iată însuşirile care caracterizează paternitatea divină şi ceea ce face ca acest Nume să fie peste orice nume[62].

III. Numele de Nenăscut dat Tatălui

Susceptibil de trei accepţii principale, cuvântul nenăscut înseamnă înainte de toate ceea ce nu este produs, ceea ce este necreat, însuşire care revine celor trei persoane divine. Al doilea sens înseamnă ceea ce nu emană pe calea naşterii, înţeles care se aplică şi Duhului Sfânt; în sfârşit, se mai ia pentru ceea ce nu provine de la nimeni şi în nici un mod, sens care indică numele propriu al Tatălui.

Dacă arienii ar fi luat în consideraţie aceste distincţii, ar f'i văzut cât de slabe şi de neîntemeiate erau obiecţiile lor, remarcă sfântul Ciril din Alexandria, când ei se întreabă dacă există în Dumnezeu unul sau mai mulţi nenăscuţi[63].

Ei fac abuz de termenul echivoc: Nenăscutul, spun ei, este numele propriu al Tatălui şi, în consecinţă, nu trebuie să spunem că Fiul este nenăscut, altfel, în Treime ar exista doi nenăscuţi şi doi Taţi! Dar, singur Nenăscutul este necreat. Deci numai Tatăl este necreat, ceea ce ne face să mărturisim că Fiul este creat sau produs.

Aceşti eretici pretindeau că argumentul lor este de necombătut. Confuzia provenea, şi de data aceasta din termenii folosiţi: uneori spuneau ἀγέννητος, ceea ce înseamnă în mod exact nenăscut; altă dată ziceau ἀγένητος, ceea ce înseamnă nefăcut, necreat.

Învăţătorii Bisericii n-au întârziat să pună în lumină aiureala raţionamentului şi absurditatea sofismului lor, spunând: că numai Tatăl este nenăscut, în sensul că El nu provine nici pe calea naşterii, nici nu-şi trage originea de la altcineva, suntem de acord; în sensul că numai El este necreat, singurul nefăcut, nu, deoarece noi probăm de asemenea că nici Fiul n-a fost creat, nici El n-a fost făcut.

---

[62] Cf. S. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oratio* XXV, n. 26: PG 35,1221.

[63] Cf. S. CIRIL ALEXANDRINUL, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, 1: PG 75,23.

Aşa replica sfântul Atanazie[64] şi, ceva mai târziu, sfântul Ciril Alexandrinul[65]. Ei arătau prin mărturiile primilor Părinţi că Fiul de asemenea, în acest sens, este nenăscut. Sfântul Ignaţiu de Antiohia spune că Isus Cristos este făcut şi nefăcut, născut şi nenăscut[66], adică creat şi născut ca om, nefăcut şi nenăscut ca Dumnezeu. Privind natura umană şi natura divină în unitatea aceluiaşi Cristos, Fiul lui Dumnezeu, sfântul Ignaţiu enumeră însuşirile celor două naturi atât de clar, încât le putem prezenta astfel:

trupesc	şi spiritual,
născut	şi nenăscut
făcut carne	Dumnezeu,
în moarte	viaţă adevărată,
născut din Maria	şi din Dumnezeu
pătimitor	şi nepătimitor

Isus Cristos Domnul nostru

La sfântul Ignaţiu, πνεῦμα, spiritul este în Isus natura divină. Isus este *născut*, adică născut din Fecioara Maria, dar el este de asemenea Fiul lui Dumnezeu, şi sub acest aspect este *nenăscut* - ἀγέννητος -. Termenul poate surprinde cititorul obişnuit cu Credo din Niceea: *genitum, non factum*, dar pentru Părinţii care au trăit înainte de Niceea şi chiar pentru Atanazie[67], cuvântul *nenăscut* nu indică însuşirea unei persoane divine (Fiul este născut, (Tatăl este nenăscut), ci proprietatea esenţei divine, căreia îi este propriu să fie fără principiu, fără început, să fie necreată. ἀγέννητος este un termen filozofic care, începând cu Parmenide, indică şi caracterizează transcendenţa divină, opunând-o creaturilor. În acest sens îl foloseşte Ignaţiu şi apologeţii. La Tertulian, de exemplu, avem acelaşi sens: *Utriusque substantiae census hominem et Deum exibuit: hinc natum, inde non*

[64] Cf. S. ATANAZIE, *Oratio I, Contra Arianos*, 31: PG 26,76.

[65] S. CIRIL ALEXANDRINUL, *Thesaurus..., o.c.*, 1: PG 75,23.

[66] Cf. IGANAŢIU DE ANTIOHIA, *Ad Ephesios*, VII, 2 = Schr 10, ed. CAMELOT Th.O.P., Les Editions du Cerf (Paris 1969) 65.

[67] Cf. S. ATANASIE, *De synodis*, 46: PG 26,776.

natum, hinc carneum, inde spiritualem, hinc infirmum, inde praefirmum, hinc morientem, inde viventem... naturae utriusque veritas[68].

Sfântul Ioan Damaschin învaţă, la rândul său, că Dumnezeu Tatăl este însăşi fiinţa, pentru că nu are existenţa de la altcineva. Principiul şi cauza tuturora, singurul care există necauzat şi nenăscut, făcătorul tuturora. Din El se naşte Cuvântul lui cel enipostatic, care a fost totdeauna împreună cu Tatăl şi în Tatăl, născut din el din veşnicie şi fără de început. Căci n-a fost cândva Tatăl, când n-a fost Fiul, ci o dată cu Tatăl şi Fiul, care s-a născut din el. Căci Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată fără de Fiu. Este cu neputinţă să spunem că Dumnezeu este lipsit de facultatea firească de a naşte. Iar facultatea de a naşte constă în a naşte din el, adică din propria sa fiinţă ceva asemenea cu el după fire. Naşterea Fiului este din el, adică din natura Tatălui. Naşterea este actul prin care se scoate din fiinţa celui care naşte cel ce se naşte asemenea cu el după fiinţă. La Dumnezeu, fiind prin natură nepătimitor şi nestricăcios, naşterea este fără de început şi veşnică, deoarece este opera firii sale şi provine din fiinţa lui, dar nu fără voie.

Referindu-se la termenul ἀγέννητον, sfântul Ioan Damaschinul spune:

> *Trebuie să se ştie că vorba* ἀγένητον *scris cu un singur "ν" înseamnă ceea ce este nezidit, sau ceea ce nu s-a făcut; iar cuvântul* ἀγέννητον*, scris cu doi "νν", indică ceea ce nu s-a născut. Potrivit primei însemnări fiinţa se deosebeşte de fiinţă, pentru că alta este fiinţa nezidită, adică* ἀγένητος *scrisă cu un singur "ν" şi alta cea făcută sau zidită. Potrivit celei de a doua însemnări, nu se deosebeşte fiinţa de fiinţă, căci prima ipostază a oricărui fel de vietate este* ἀγέννητος *(nenăscut), dar nu* ἀγένητος *(nezidită), căci ele au fost zidite de creator şi aduse la existenţă prin cuvântul lui. Nu s-a născut, pentru că nu era înaintea lor o altă vietate de acelaşi fel din care să se nască.*
>
> *Cele trei ipostaze supradumnezeieşti ale Sfintei Dumnezeiri participă primei însemnări,* ἀγένητος*, căci sunt de aceeşi fiinţă şi nezidite. Celei de a doua însemnări nu participă deloc, deoarece*

[68] TERTULIAN Q., *De carne Christi*, 5: PL 2,761.

numai Tată1 este nenăscut - ἀγέννητος -, *căci nu are existenţa de la o altă ipostază. Numai Fiul este născut, căci s-a născut fără de început şi în afară de timp din fiinţa Tatălui. Numai Duhul Sfânt purcede din fiinţa Tatălui, nu prin naştere ci prin purcedere. Astfel ne învaţă Sfânta Scriptură. Dar modul naşterii şi al purcederii este nepătruns de minte*[69].

Terminologia eclezială n-a întârziat să se precizeze. De acum încolo, când voim să deosebim Fiul de creaturi, îl numim *nenăscut* sau *nefăcut*; dar când voim să deosebim persoanele între ele, limbajul este cu totul altul: Tatăl singur este nenăscut, Fiul este născut, Duhul Sfânt purcede[70]. Sintetizând doctrina Părinţilor, sfântul Toma spune: *Pater est principium non de principio (...); ingenitus...., scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum(...); ingenitus negationem generationis passivae importat; dicit enim quod tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non Filius*: *Tatăl este principiul care nu provine de la alt principiu (...); nenăscut..., adică Tatăl nu este de la nimeni, dar este principiul celorlalte persoane; nenaşterea înseamnă negaţia naşterii pasive; termenul "nenăscut" afirmă că e acelaşi lucru a spune nenăscut şi non-Fiu*[71].

Concluzie

Luat în acest sens, nenăscutul este într-adevăr numele propriu al Tatălui. El nu se poate spune despre Fiul, deoarece el îşi trage originea pe calea naşterii; nu se poate spune nici despre Duhul Sfânt, deoarece el are un principiu de la care ecporeuzează. A fi fără nici un principiu sau nenăscut, iată ce au învăţat Învăţătorii Bisericii, începând de la sfântul Atanazie: numai Tatăl este nenăscut, deoarece nu are existenţa sa de la o altă persoană. Tatăl nu este de la nimeni altcineva, nici făcut, nici creat, nici născut: *Pater a*

---

69 S. IOAN DAMASCHINUL, *De fide orthodoxa*, I, c. VIII, ed. Românească, *o.c.*, pp. 23-27.

70 Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologica*, I q 33 a 4. În acest articol sfântul Toma apelează la mărturiile părinţilor pe care i-am citat în ' III.

71 *Ibidem*.

nullo est factus nec creatus nec genitus[72]. Conciliul al XI-lea din Toledo a preluat această doctrină: *Confitemur et credimus (...) Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum: Mărturisim şi credem (...) în Tatăl, care nu este nici născut, nici creat, ci nenăscut*[73].

Sfântul Leon IX, în Profesiunea sa de credinţă, crede şi mărturiseşte: *Credo et confiteor... Patrem ingenitum, Filium unigenitum, Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum, sed a Patre et Filio procedentem, veraciter praedicem*: *Cred şi mărturisesc această sfântă şi nedespărţită Treime, nu trei Dumnezei, dar, în trei persoane şi în o singură natură sau esenţă, un singur Dumnezeu atotputernic, veşnic, invizibil şi imutabil, aşa încât proclam cu adevărat că Tatăl nu este născut, Fiul este Unul Născut, Duhul Sfânt nu este născut nici nenăscut, dar purces de la Tatăl şi de la Fiul*[74].

Credinţa aceasta a fost mărturisită permanent de Biserica Catolică[75], credinţă proclamată şi în zilele noastre de Paul PP. VI*, în Profesiunea Solemnă* de credinţă: *Noi credem în Tatăl care naşte veşnic Fiul; în Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu, care este veşnic născut; în Duhul Sfânt, Persoana necreată care purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca Iubirea lor veşnică*[76].

Aşadar termenul nenăscut exprimă într-un nou mod şi accentuează ceea ce traducea deja expresia Principiu fără principiu. Aceasta este şi raţiunea teologică a acestui nume. Titlul de *nenăscut* îl merită prin excelenţă Acela care nu are origine, care nu provine de la nimeni altul, şi despre care putem spune: El este pentru că este[77].

Pr. Eduard FERENŢ

---

[72] SYMBOLUM *Quicumque* pseudo-Athanasianum: DS 75.

[73] CONCILIUM TOLETANUM XI/7.XI.675: *Symbolum*: DS 525.

[74] LEO PP. IX, Epistola *Congratulamur vehementer* ad Petrum, Patriarcham Antiochenum/13 aprilie 1053: DS 683.

[75] Cf. CONCILIUL TRIDENTIN, Bulla *Iniunctum nobis*/13.XI.1564: DS 1862-1870; cf. PIUS PP. X, Litt. motu proprio *Sacrorum antistitum*/1.IX.1910: DS 3537-3550.

[76] PAULU PP. VI, *Professio fidei*, n. 10: EV 3/546. Cf. FERENŢ Eduard, *Euharistia, Sacramentul sacrificiului lui Cristos*, Institutul Teologic Romano-Catolic (Roma 1996) 226.

[77] Cf. HUGON Eduard, O.P., *Le Mystere de la Tres Sainte Trinité, o.c.*, pp. 188-191.

DUMNEZEU ESTE DRAGOSTE ŞI DREPTATE[78]
- ÎMPĂRĂŢIA LUI DUMNEZEU ŞI PERSPECTIVE ETICE -

Sfintele evanghelii dau mărturie că principalul obiectiv care a caracterizat viaţa lui Isus este domnia lui Dumnezeu. În înţelegerea şi realizarea acestui proiect salvific se citeşte şi se revelează raportul de relaţie intimă dintre Isus Fiul şi Dumnezeu Tatăl. Cuvintele şi faptele lui Isus au inaugurat domnia divină ca un raport de tensiune dintre Dumnezeu şi om, raport în care Dumnezeu se prezintă ca fiind Dumnezeul tuturor oamenilor, raport în care omul este invitat să se deschidă ofertei salvifice. Făcându-se acum referinţă la proclamarea împărăţiei lui Dumnezeu din partea lui Isus, se poate pune întrebarea: cum trebuie înţeles discursul despre Dumnezeul lui Isus, Tatăl său şi Tatăl nostru? Care este semnificaţia împărăţiei cerurilor pentru un model de etică creştină?[79]

1. Dumnezeul-Tatăl din perspectiva discursului lui Isus despre împărăţia cerurilor

1.1. Dumnezeu-Tatăl ia atitudine în favoarea omului

Modul în care Isus îşi înţelege şi trăieşte proiectul propriei vieţi, modul în care el îşi planifică şi realizează acţiunile proprii, îşi are izvorul în intimitatea inimii lui Dumnezeu – Tatăl. Este vorba de acel Dumnezeu care, în contextul unor condiţii sociale date, ia atitudine în favoarea oamenilor, şi asta într-o formă destul de decisivă şi chiar agresivă. Stilul în care Isus vorbeşte despre Dumnezeu are un asemenea caracter încât atât omul, cât şi umanul ies la supra-

---

[78] Pentru elaborarea acestui referat s-a folosit ca material orientativ texte din Paul Hoffman / Volker Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (QD 66), Freiburg – Basel - Wien 1975, 59-72.

[79] Cf. Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1986 (Völlige Neubearbeitung), 79-81.

faţă, se dezvăluie în chip evident. Isus demonstrează apropierea lui Dumnezeu faţă de om în mod foarte concret. Această apropiere are loc prin iertare şi deschidere personală[80]. Rezultatul ei face ca bunătatea prezenţei reale a lui Dumnezeu să devină accesibilă omului, să poată fi experimentată de acesta în mod real, aşa încât să ajungă la constatarea de credinţă că, într-adevăr, Dumnezeu, în îndurarea sa, este totodată iubire şi dreptate.[81]

1.2. Portretul lui Dumnezeu-Tatăl – pericolul falsificării

Acordând atenţie acestui cadru de relaţie dintre Dumnezeu (Tatăl) şi om (copilul)[82], discursul despre Dumnezeu poate luneca într-un amurg al înţelegerii, într-un fel de neclaritate a receptării lui Dumnezeu. Este vorba de acel discurs, care-l privatizează, îl monopolizează pe Dumnezeu în "Dumnezeul pietăţii", înţeles ca fiind dincolo de contextualitatea vieţii pământeşti. Ar fi acel Dumnezeu care pretinde şi acceptă din partea omului doar ascultare şi prestare de efort individual moral în rugăciune şi trudă zilnică. În amurgul înţelegerii mai poate luneca şi acel discurs despre Dumnezeu, care face din el un legislator absolut, îl etichetează ca fiind stăpânul suprem. Îl prezintă ca fiind distribuitorul cel mai priceput şi intangibil al tuturor destinelor şi încercărilor. Nu trebuie pierdut din vedere faptul că, ţinând cont de unele aspecte prezente în limbajul şi modelul teologiei practicate în decursul timpului, ar putea fi justificat acest tip de discurs despre Dumnezeu. Mai bine zis, s-ar putea explica limbajul teologic, dependent de mulţi factori culturali raportaţi la timpul şi spaţiul istoriei profane şi bisericeşti[83]. Cu toate

[80] Pentru o înţelegere mai profundă a modului în care Isus proclamă apropierea lui Dumnezeu Tatăl de oameni, vezi Rudolf Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg – Basel – Wien 1993, 31-33.

[81] Cf. Heinz Schürmann, Jesus. Gestalt und Geheimnis (herausgegeben von Klaus Scholtissek), Paderborn 1994, 31-40; Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz [2]1983, 179ss.

[82] Cf. Paul Hoffman / Volker Eid, Jesus von Nazareth…, 65-67.

[83] Vezi în acest sens lucrarea lui Eugen Biser, Überwindung der Lebensangst. Wege zu einem befreienden Gottesbild, 1996 München, îndeosebi 23-38.

acestea, trebuie pusă întrebarea: cât de credibil poate fi acel Dumnezeu care, sub pretextul unei “îndurări” de neatins, trimite sau permite acele încercări, probe dificile, care, pe deasupra, cu greu pot fi acceptate şi suportate de om?[84] La fel se poate pune întrebarea, în ce măsură portretul unui Dumnezeu-Stăpân, descris într-un stil filozofic-abstract, poate fi descoperit ca fiind identic cu Dumnezeu a cărui împărăţie, basileia, a fost proclamată de Isus? Un astfel de Dumnezeu, într-adevăr, poate fi făcut de către om garantul ordinii, al structurilor şi sistemelor deja fixate şi etalate. Deciziile sale punitive cu caracter suveran generează sancţiuni eficace împotriva tuturor acelora care se abat de la disciplina impusă sau se dovedesc a fi neascultători faţă de legile în vigoare. Pornind de la un mod secularizat de a privi lucrurile, atitudinea de supuşenie prezentată mai sus apare ca un fel de ascultare acceptată, ca o simplă executare a ceea ce este prescris[85]. Asta este totodată lipsa sensibilităţii şi a fanteziei faţă de disonanţa (dezacordul) comportamentelor date. Acest fenomen poate duce la un fel de agresivitate pregătită dinainte împotriva celor ne-normali, împotriva celor declasaţi, a minorităţilor, a criminalilor, împotriva celor care sunt ne-realizaţi (prea puţin realizaţi, importanţi), împotriva tuturor celor “care nu sunt aşa cum ar trebuie să fie (ex. handicapaţi)[86].

1.3. Dumnezeu-Tatăl în discursul lui Isus

Isus prezintă un discurs personal despre Dumnezeu – Tatăl său. Şi Isus pronunţă acest discurs *de dragul omului doritor (căutător) de fericire*[87]. El se exprimă astfel încât, privind spre El, spre Tatăl, nu mai pot fi îndurate stăpânirea represivă şi comportamentul

---

[84] Vezi Eugen Biser, Überwindung…, 81ss.

[85] Vezi Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. 2. Auflage, mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik, Düsseldorf 1989, 23-25.

[86] Cât priveşte tendinţele actuale de apreciere a valorii vieţii, mai ales a celor unilaterale din societatea contemporană, vezi Franz Furger, Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen, Freiburg – Basel – Wien ^{3}1992, 115-118.

[87] Vezi Paul Hoffmann / Volker Eid, Jesus von Nazareth…, 59ss.

inuman. În limbajul folosit de Isus, Dumnezeu este receptat ca fiind libertatea şi dreptatea care înalţă, care mântuieşte. El este acea instanţă care instaurează şi realizează atmosfera îndurării: a dreptăţii şi a iubirii[88]. În acest caz, depinde de om modul în care el se străduieşte să *cunoască* şi să *recunoască* realitatea oferită de Dumnezeu (Tatăl) ca *alternativă salvifică.* În măsura în care oamenii înţeleg sensul profund interpelatoriu al domniei lui Dumnezeu, ei au posibilitatea de a se apropia de împărăţia lui Dumnezeu înţeleasă ca fiind viitorul care-i împlineşte. Cu cât oamenii se deschid mai mult faţă de dinamica împărăţiei lui Dumnezeu prin convertire şi înnoire, cu atât mai mult Dumnezeul lui Isus (Tatăl său) devine acea realitate, de care ei se pot lăsa modelaţi, acea realitate spre care ei se pot forma[89].

1.4. Dumnezeu-Tatăl vrea fericirea omului

Deci cum poate fi adusă realitatea lui Dumnezeu şi a împărăţiei sale mai aproape de om? Cu siguranţă că nu prin ordine moralizatoare de supuşenie şi nici prin confirmarea unor tablouri de vis iluzorii, ci numai prin *continuarea progresivă a realizării perspectivei lui Dumnezeu (Tatăl), aşa cum a proclamat*-o *Isus.* Această formă de realizare înseamnă în mod concret o denunţare critică a mizeriei şi a fenomenului de degradare a nivelului calitativ al vieţii umane şi al sistemelor noastre sociale, în primul rând în domeniul relaţiilor interumane[90]. Aceeaşi realizare a împărăţiei cerului înseamnă a lua atitudine în favoarea tocmai a celor emarginaţi precum a şi a celor părăsiţi de noroc (bătuţi de soartă). Ea mai înseamnă crearea acelor

---

[88] Vezi acest aspect aprofundat din punct de vedere exegetic la Heinz Schürmann, Jesus…, 131-133.

[89] Mesajul fericirilor proclamate de Isus reprezintă o invitaţie şi o posibilitate oferită omului spre modelarea propriei identităţi etice în viziunea împărăţiei cerurilor. Vezi mai pe larg în Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft…, 80-81.

[90] O aprofundare a acestei idei poate avea loc în fenomenul convertirii, fenomen care implică şi aspectele socio-culturale. A se urmări acest lucru în Antonellus Elsässer, Sünde und Schuld – Umkehr und Versöhnung, în: Johannes Gründel (Hrsg.), Leben aus christlicher Vertantwortung. Ein Grundkurs der Moral, Bd. 1, Düsseldorf 1991, 162-185, mai ales 180-182.

condiţii de viaţă individuală şi socială, care fac posibilă învingerea durităţilor şi dependenţelor existente ca un obstacol împotriva unei vieţi umane demne. Realizarea aceasta aduce cu sine un discurs interpretativ despre Isus (Fiul) şi *Dumnezeul său (Tatăl), care este solidar cu fiecare om:* este solidar cu cei în vârstă, cu cei bolnavi, cu cei incapabili să aducă profit; (Dumnezeu) este solidar cu cerşetorul, cu cel neintegrat din punct de vedere social, cu criminalul, cu cel dezamăgit, neputincios, descurajat, deznădăjduit, desconsiderat; însă este solidar *şi cu* cel care posedă, cu cel care s-a realizat, cu cel sus pus. Dumnezeu este cel în faţa căruia nedreptatea, sărăcia, înjosirea, exploatarea nu mai pot fi pur şi simplu îndurate sau acceptate, *deoarece* în prezenţa lui – a lui Dumnezeu Tatăl – se poate vedea, care ar putea fi adevărata posibilitate de fericire umană, *pentru că* se poate vedea, ce şansă realistă conţine şi oferă mântuirea[91]. A-l cunoaşte pe Dumnezeul lui Isus poate deveni *fundamentul unui mod nou de viaţă*, ceea ce înseamnă un comportament aducător de libertate şi creator de fericire.

2. Semnificaţia împărăţiei lui Dumnezeu pentru un ethos creştin

2.1.Împărăţia lui Dumnezeu: verticalitate şi orizontalitate

Reuşita *noului mod de viaţă* depinde de felul în care discursul lui Isus despre împărăţia lui Dumnezeu este păstrat deschis şi eficace[92]. Se vede clar că lucrul acesta este posibil numai prin *socializare*, întrucât numai prin comunicare, în cadrul unor relaţii şi raporturi interumane poate fi creată acea atmosferă, în care să poată fi cunoscute şi analizate nevoile, problemele, necazurile şi dorinţele şi totodată găsită o cale de rezolvare a lor prin dezvoltarea de

---

[91] Franz Böckle accentuează responsabilitatea faţă de semeni şi faţă de structurile sociale. Această responsabilitate aduce într-o dezbatere nouă tema dreptăţii, care constituie baza necesară pentru un spaţiu al iubirii autentice şi eficace – Ja zum Menschen. Bausteine einer konkreten Moral (Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerhard Höver), München 1995, 98.

[92] Cf. Paul Hoffmann / Volker Eid, Jesus von Nazareth…, 70.

modele corespunzătoare şi prin comportamente consecvente: este vorba aici nu numai de acele nevoi şi necazuri care pot fi observate cu uşurinţă, ci şi de nevoile şi necazurile celor care nu mai pot vorbi, care nu se mai pot exprima, care au ajuns în situaţia de a nu mai acorda importanţă şi atenţie propriei vieţi sau existenţe. Numai realizarea socială, cu caracter stabil, a discursului lui Isus privind împărăţia lui Dumnezeu poate face ca valabilitatea acesteia – înţeleasă în dimensiunea sa profundă ca provocând şi angajând – să devină eficace printr-un proces de schimbare şi transformare. Lucrul acesta trebuie văzut atât în domeniul social (în societate) cât şi în spaţiul individual (privat). *În măsura în care păcatul afectează şi domeniul social şi aici duce la distanţare, poate chiar la marginalizare şi excomunicare, aparţine de pocăinţă alături de actele de conştientizare interioară a nedreptăţii şi recunoaşterea vinovăţiei personale mărturisirea aceleiaşi responsabilităţi în spaţiul social, însoţită de îndepărtarea de la fapta respectivă şi de cerere a iertării*[93]. Numai aşa se poate orienta o comunitate de credinţă şi fiecare membru al ei spre Împărăţia lui Dumnezeu. Numai astfel o morală trăită în comunitate cu convingere *nu se transformă într-o morală a prestaţiei sau meritului individualist,* ci devine o reacţie *cultivată faţă de pro-vocarea (chemarea urgentă a) împărăţiei lui Dumnezeu, o reacţie cultivată în spirit creativ.* Specificul creştin al moralei promovate într-un astfel de spaţiu al relaţiilor sociale nu conţine în primul rând principii cu totul şi totul ieşite din comun, această morală creştină nu se impune prin motivaţii specifice, ci face referinţă clară şi decisă la contextul motivaţional al împărăţiei lui Dumnezeu – basileia[94]. Acest context, înţeles ca un raport fundamental între viaţa creştinului şi perspectiva împărăţiei cerului, a fost oferit de Isus ca un spaţiu plin de sens destinat edificării vieţii. Este un spaţiu care trebuie văzut ca fiind prin excelenţă *locul* în care valoarea vieţii este promovată atât în ceea ce este ea (esenţa) cât şi în ceea ce poate şi trebuie să devină (existenţa).

---

[93] Alfons Riedl, art. Buße, în: Hans Rotter / Günter Virt (Hrsg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien 1990, 83-88, 85.

[94] Cf. Paul Hoffmann / Volker Eid, Jesus von Nazareth…, 71.

În acest caz acţiunea morală îşi dobândeşte forţa motorie din caracterul indicativ al discursului despre Dumnezeu cel solidar şi despre împărăţia sa[95].

2.2. Împărăţia lui Dumnezeu – experienţa concretă în realitatea socială

Această realizare specifică a moralităţii ca reacţie la discursul lui Isus despre Împărăţia lui Dumnezeu este raportată la factorul social şi pentru că ea rămâne raportată prin excelenţă şi cu prioritate la *experienţa împărăţiei lui Dumnezeu*[96]. Este vorba despre experienţa concretă a realităţii sociale care s-a transformat în mod înnoitor datorită angajării personale a lui Isus. În această nouă realitate se poate simţi, se poate constata că luarea de poziţie a lui Dumnezeu în favoarea omului, a fiecărui om, a declanşat un proces eficace, un proces ce concretizează darul mântuirii. *Această experienţă trebuie să fie socială.* Asta pentru că o tendinţă, o orientare spre împărăţia lui Dumnezeu se poate realiza numai într-un raport social bazat pe dreptate şi libertate. Realităţii sociale a împărăţiei lui Dumnezeu, realitate care vine din afară, din exterior, de departe, îi corespunde realitatea socială prezentă a comunităţii lui Isus, o comunitate orientată radical spre umanizarea continuă a relaţiilor interpersonale. Acest lucru trebuie pretins, atâta timp cât o comunitate vrea să fie o comunitate a lui Isus. O astfel de umanizare în spiritul lui Isus se dovedeşte a fi realizată realmente cu succes acolo unde este practicată iubirea faţă de aproapele. *În afară de cea mai mare poruncă, Isus nu a vorbit în mod expres de iubirea faţă de Dumnezeu, însă ea este presupusă peste tot, nu în cele din urmă prin raportul plin de încredere faţă de Tatăl (Abba). Legătura cu iubirea faţă de aproapele ca şi acţiunea iubirii faţă de Dumnezeu în iubirea faţă de oameni îşi au fundamentul în domnia divină: Dumnezeu vrea ca să*

---

[95] Cf. Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft…, 77-78.

[96] Cf. Paul Hoffmann / Volker Eid, Jesus von Nazareth…, 71-72.

fie iubit în iubirea faţă de oameni aşa cum este el – cel îndurător şi plin de iubire[97].

Această umanizare are loc atunci când oamenii se acceptă reciproc, recunoscând aceleaşi drepturi pentru toţi. În schimb, acolo unde are câştig de cauză diferenţa de prestigiu, de număr, acolo unde deţinerea puterii şi lupta pentru supremaţie joacă un rol hotărâtor, nu mai este spaţiu pentru procesul umanizării relaţiilor sociale dintre oameni. Acolo unde prejudecăţile şi portretele duşmănoase determină comportamentul social este imposibil ca cineva să devină aproapele celuilalt[98]. Porunca iubirii faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele recunoaşte o diferenţiere care rămâne, însă şi în acest caz ea implică o identificare dinamică între iubirea lui Dumnezeu şi iubirea aproapelui. Asta înseamnă că iubirea faţă de aproapele trebuie să fie caracterizată de aceeaşi necondiţionare şi de aceeaşi libertate ca şi iubirea faţă de Dumnezeu. Această iubire este una şi aceeaşi. Ea nu este actul unei oarecari simpatii sau antipatii din partea mea, ci un act responsabil şi conştient al intervenţiei mele în favoarea fericirii omului care stă în faţa mea. Este acel om pe care eu nu l-am căutat şi nu l-am ales în mod special sau preferenţial, ci este omul care poate fi aici doar o singură dată şi care are nevoie de mine[99].

Dar şi eu însumi sunt aproapele; eu nu mă pot nega în faţa celuilalt, nu mă pot respinge înaintea semenului meu care caută solidaritatea mea, care doreşte să-mi ofere proexistenţa sa umană. Realizarea egalităţii, înlăturarea dominaţiei – toate acestea constituie în acest caz condiţii esenţiale pentru ca ajutorul reciproc, iertarea mutuală a vinovăţiei *să fie* şi realităţi, să fie ceea ce reprezintă, prin urmare să nu devină o împuternicire represivă şi arogantă a celuilalt. Dinamica împărăţiei se dovedeşte a fi cea mai autentică acolo unde oamenii, afectaţi fiind de aceleaşi limite omeneşti, atinşi fiind de aceeaşi vină şi de aceeaşi soartă, ajung la o apropiere

---

[97] Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft…, 95.

[98] Reflectând asupra acestei realităţi, Papa Ioan Paul II numeşte cauzele care produc nelinişte în cadrul vieţii comunitare în enciclica *Dives in misericordia,* nr. 11 (30 nov. 1980). Efectul acestora este dispreţul demnităţii persoanei umane.

[99] Cf. Paul Hoffmann / Volker Eid, Jesus von Nazareth…, 72.

reciprocă fără rezerve: acolo unde cineva nu se mulţumeşte să ierte pe cineva, ci acceptă ca şi altul să-l ierte pe el; acolo unde cineva nu se mulţumeşte să fie fratele celuilalt, ci în celălalt (ex. un răufăcător) îl caută şi-l acceptă pe fratele său; acolo unde cineva nu se mulţumeşte cu mulţimea faptelor de binefacere pornind numai de la propriul punct de vedere, ci acceptă ca să i se facă şi lui bine; acolo unde cineva care este foarte înzestrat, nu se mulţumeşte s-o facă pe mijlocitorul celuilalt, ci-i vine în ajutor pentru o conştientizare personală şi o exprimare mai bună; acolo unde are loc aşa ceva, şansa realităţii şi realizării împărăţiei lui Dumnezeu – a Tatălui – este luată în seamă cu seriozitate[100].

O astfel de apropiere şi autodeterminare constituie elemente comune ale oamenilor care au cunoscut că nevoile, necazurile şi aspiraţiile oamenilor trebuiesc abordate în contextul dat de condiţiile de viaţă specifice fiecărei zile, fiecărui timp. Ei ştiu că toate aceste probleme trebuiesc analizate cu spirit critic şi rezolvate într-o atmosferă pătrunsă de cât mai multă libertate şi dreptate (cfr. *Mt* 25). Dezvoltarea modelelor alternative de viaţă şi comportamentul moral precum şi atitudinea experimentală faţă de aceste modele apar în această situaţie deosebit de importante şi necesare. Acest lucru este şi mai urgent, acolo unde structurile de până acum nu mai sunt capabile să-şi îndeplinească rostul şi rolul lor specific; acolo unde reglementările legale de altădată – în prezente – au ajuns să fie manipulare represivă faţă de noile stiluri apărute în gândire şi comportare[101].

În comunităţile şi grupurile care se angajează în spiritul unei astfel de orientări, trebuie să existe *spaţiu* – un spaţiu suficient pentru *jocul iubirii* – spaţiu pentru o cooperare liberă, creatoare, respectată pentru competenţa ei. O comunicare îngustată şi fixată în

---

[100] Creştinul trebuie să-şi orienteze întreaga sa viaţă după exemplul şi modelul lui Isus Cristos care a trăit pentru alţii. În acest sens vorbeşte Heinz Schürmann despre Isus, accentuînd viaţa lui ca pro-existenţă – Vezi Heinz Schürmann, Jesus. Gestalt und Geheimnis…, 286ss.

[101] Mai multe explicaţii argumentate în acest sens pot fi urmărite la Alfons Auer, Autonome Moral…, 141.

mod autoritar, dominată de tot felul de clauze restrictive, împiedică şansa unei sensibilităţi dispuse să se angajeze spontan în trăirea dragostei. Împiedicată este şi posibilitatea unei fantezii autentice, care ar trebui să fie în mod necesar acolo unde creştinii vor şi trebuie să planifice şi să acţioneze pentru întâmpinarea împărăţiei lui Dumnezeu[102].

Un ethos al comunităţii care este marcat de experienţa împărăţiei lui Dumnezeu trebuie să fie un *ethos al disponibilităţii de transformare creativă.* Asta pentru că, dacă o comunitate se vrea a lui Isus, este chemată să caute şi să dezvolte cu fantezie responsabilă soluţii pentru a elibera situaţia vieţii actuale de forţele provocatoare de durere şi de piedicile ce stau în calea realizării fericirii. Acest aspect necesită multă atenţie, mai ales atunci când, după cum se poate constata, se înmulţesc mereu acele situaţii şi condiţii care aduc suferinţă şi blochează o bunăstare demnă şi modestă. Întrucât comunitatea de credinţă a lui Isus poate fi sigură de promisiunea fericirii veşnice, se poate spune despre ea: *Durerea pentru împărăţia lui Dumnezeu, care e aproape, a început şi continuă să se realizeze, este în acelaşi timp bogăţia cea mai mare a omului*[103]. Într-o comunitate de credinţă creştină, care îşi înţelege astfel menirea, celebrările liturgice pot constitui o armonie, o simbioză cu realitatea trăită în câmpul vieţii sociale.

Fără a cădea pradă unui perfecţionism arogant, trebuie acordată atenţie deosebită criteriului conform căruia, apropierea de împărăţia lui Dumnezeu – Tatăl Domnului nostru Isus Cristos şi Tatăl nostru – depinde în primul rând nu de intensitatea acţiunilor religioase, ci de gradul de realizare a proexistenţei umane a creştinilor în contextul dat al vieţii sociale, aici şi acum, pentru azi şi pentru mâine (cfr. *Mc* 12, 34).

Pr. Lucian FARCAŞ

---

[102] Cf. Eugen Biser, Überwindung…, 103.

[103] Dorothee Sölle citată de Paul Hoffmann / Volker Eid, Jesus von Nazareth…, 72.

Zusammenfassung

Jesu Rede vom Reich Gottes deckt die Wirklichkeit auf, die sein Eintreten für den Menschen bestimmt un sich damit als tragende Voraussetzung seines jeweiligen konkreten Verhaltens darstellt. Das heißt: Seine einzelnen Aktionen stehen nicht einfach situationsabhängig nebeneinander, vielmehr erweisen sie auf einen gemeinsamen Sinnzusammenhang. Die Jesus zugestandene Glaubwürdigkeit bezieht sich deshalb nicht nur auf die überzeugende Menschlichkeit seines jeweiligen Verhaltens, sondern zugleich auch auf die darin vorausgesetzte Wirklichkeit. Gerade die Tatsache, daß in seinem konkreten Verhalten die reale Möglichkeit einer erfüllenden Wirklichkeit sichtbar wird, führt zu der Überzeugung, daß seine Voraussetzung wahr ist. Indem der Jesus, der dem Mitmenschen helfend und von Zwängen befreiend zur Seite tritt, von der Basileia spricht, bietet er diesem an, sich selbst ebenfalls an ihr auszurichten. Diese Aspekte werden in bezug auf die Barmherzigkeit Gottes erörtert, der den Menschen durch seinen Sohn Jesus Christus Liebe und Gerechtigkeit bietet.

DUMNEZEU FĂRĂ *DUMNEZEU*

Probabil că omul nu are o altă raţiune de a fi decât aceea de a se gândi la Dumnezeu (E. Cioran)

Trăim la sfârşitul acestui mileniu o criză profundă de natură spirituală care comportă multe contradicţii şi paradoxuri. Specialiştii în domeniul spiritual, religios, spun că este vorba de o criză a semnificaţiilor: semnele nu mai spun nimic. În consecinţă, Dumnezeu ca termen nu mai trimite la nici un fel de realitate: Dumnezeu nu se referă la *Dumnezeu* - Persoană sau Eveniment. Avem de a face cu un Dumnezeu fără *Dumnezeu*. Caracterizând actuala stare de lucruri, necredinciosul Emil Cioran afirma într-o convorbire cu F. J. Raddatz din 1986 că *totul a încetat să mai existe şi însuşi cuvântul "sens" nu mai are nici un sens - nici măcar nu se mai pune problema.*[1] Din punct de vedere filozofic, actuala criză se datorează şi pierderii interesului pentru metafizică. De fapt, numai o lectură de tip metafizic poate exprima în mod adecvat realitatea la care se referă cuvântul Dumnezeu, pe când în lipsa ei se cade în nihilism şi ateism, aşa cum se întâmplă cu mulţi dintre filozofii contemporani.

De la bun început trebuie spus că întrebarea în legătură cu Dumnezeu constituie problema de fond a filozofiei. Începuturile cercetării filozofice se caracterizează prin reflecţia asupra divinului. În privinţa aceasta, iată ce spune Aristotel: *Într-adevăr, toate lucrurile sau sunt principiu sau rezultă din principiu, dar infinitul nu are principiu, pentru că atunci ar exista o limită a infinitului. Tot aşa infinitul este negenerat şi indestructibil, ca fiind un principiu. Într-adevăr, în mod necesar, ceea ce este generat are un*

---

[1] E. CIORAN, *Oceanograf al ororii*, Convorbire cu Fritz J. Raddatz, în: Id., *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, Bucureşti 1993, p. 161.

sfârşit şi există un sfârşit la orice distrugere. De aceea, cum spunem, infinitul nu are principiu, ci el este, după cât se pare, principiul altor lucruri pe care le conţine pe toate şi le guvernează pe toate, aşa cum susţin aceia care spun că nu există alte cauze în afară de infinit, ca de pildă, Inteligenţa şi Armonia. Ei mai susţin că infinitul este divinitate, pentru că este fără de moarte şi imperisabil, cum spun Anaximandru şi cei mai mulţi fiziologi.[2]

Convingerea că cercetarea în legătură cu realitatea originară care întemeiază totul se identifică, aşa cum este cazul la naturalişti, cu cercetarea asupra divinului străbate întreaga filozofie greacă şi faptul acesta devine destul de clar în lucrările lui Aristotel, unde investigaţia asupra divinului este momentul esenţial şi definitoriu al reflecţiei filozofice. De aceea, metafizica, cea mai înaltă ştiinţă filozofică, având ca obiect realitatea meta-empirică originară, poate fi numită pe bună dreptate cu numele de teologie.

Această conotaţie teologică a filozofiei s-a păstrat în toată perioada gândirii patristice şi medievale, chiar şi atunci când ştiinţa divinului părea că se exprimă mai mult prin tăcere decât printr-o definiţie pozitivă a obiectului său specific.[3] De asemenea, gândirea modernă a văzut în teologia filozofică dimensiunea autentică a filozofării, în ciuda puternicului accent antropologic care străbate această perioadă începând cu Renaşterea. Orice analiză referitoare la om, lume şi destinul lor trebuie să fie precedată de o reflecţie asupra lui Dumnezeu care fundamentează totul. Perspectiva aceasta o întâlnim de exemplu în cazul lui Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant sau Hegel.

Gândirea contemporană urmează alte căi decât cele ale tradiţiei filozofice precedente. În concret, după dispariţia fiinţei ca fundament sau temei, dispare şi preocuparea pentru adevăr, semnificaţie, iar neîncrederea în posibilitatea şi validitatea unei teologii

---

[2] ARISTOTEL, *Fizica*, III, 203 b.

[3] PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus*, I, 2 (Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloaie, Editura Paideia, Bucureşti 1996, pp.135-136).

filozofice creşte tot mai mult. Această situaţie nouă a dat naştere unei crize de identitate în filozofie, care a dus la concentrarea reflecţiei în mod exclusiv asupra unor anumite sectoare ale realului fenome-nic sau asupra unor chestiuni legate doar de metoda cunoaşterii.

În momentul de faţă, asistăm la mai multe încercări de a depăşi acest moment de criză prin readucerea filozofiei la limanul misiunii sale din totdeauna.[4]

În conferinţa de faţă, încerc să problematizez certitudinea neverificată a nihilismului existenţial contemporan, şi anume că nu mai există nici o certitudine, că sensul nu mai are sens, că Dumnezeu este un termen sau un concept lipsit de conţinut, *un partener de dialog pentru miezul de noapte*, cum spunea Cioran, pentru care singura certitudine este singurătatea absolută, Nimicul.[5] Scopul problematizării este acela de a ajunge la un răspuns solid, la un adevăr care să elimine dubiile pe de o parte, iar pe de alta să vedem dacă situaţia noastră umană comportă într-adevăr excluderea lui Dumnezeu.

1. *Originea conceptului de teologie în gândirea greacă*

Noţiunea greacă de *teologia* s-a născut într-un cadru filozofic. Primul care a folosit cuvântul *teologia* şi a creat acest concept a fost Platon. Cuvintele derivate din *teologia* se întâlnesc frecvent în scrierile lui Aristotel şi ale discipolilor săi.

Platon foloseşte termenul *teologia* în dialogul *Republica*, mai exact atunci când pune în discuţie legitimitatea discursului mitic folosit de poeţi pentru a vorbi despre cele privitoare la divinitate. În plus, chestiunea se referă şi la *cum este Dumnezeul*.[6] Lucrul acesta este teologie, dar întrucât este practicată de poeţi, ea nu poartă încă semnul unei adevărate teologii filozofice. În momentul în care cel care filozofează se întreabă dacă poeţii vorbesc în mod adecvat

---

[4] Cf. W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi* (1971), vol. I-II, Melangolo, Genova 1988; G. PENZO - R.GIBELLINI (ed.), *Dio nella filosofia del novecento*, Queriniana, Brescia 1993.

[5] E. CIORAN, *Oceanograf al ororii*, cit., p. 160.

[6] PLATON, *Republica*, 379 a.

despre Dumnezeu, atunci filozofia devine teologie filozofică. În sensul acesta, gândirea lui Platon este în întregime teologică.

În lucrările lui Aristotel, discursul despre Dumnezeu comportă două modalităţi distincte: una filozofică şi alta mitico-poetică. Astfel, *teologia* înseamnă, ca şi în gândirea platonică, vorbirea poetico-mitică despre Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de alta înseamnă, ca în gândirea de tip aristotelic, un discurs filozofic despre Dumnezeu. De fapt, Aristotel face deosebirea între *cei din vechime*, adică primii care au făcut teologie, şi cei care sunt filozofi în adevăratul sens al cuvântului, cum ar fi Talet şi alţii care au venit după el.[7] Din prima categorie fac parte Homer, Hesiod şi alţii pentru care noaptea este originea a toate. Pe urmele lui Talet, Aristotel se îndepărtează de doctrinele acestor *teologi*, ca de *ceva inventat în felurile mitului*.[8]

În schimb, altfel stau lucrurile când este vorba de *filozofia primă* sau de *metafizică*, cum se va numi mai târziu. Caracterul teologic pe care Aristotel îl atribuie metafizicii reprezintă prima formulare explicită a conceptului filozofic de teologie. În noţiunea aristotelică de *teologike* se fixează în mod definitiv ceea ce teologia poate semnifica în sens filozofic: divinul - obiectul teologiei - este înţeles ca *etern, imobil şi separat (de ceea ce este)*.[9]

În cursul istoriei, conceptul de teologie filozofică a suferit multiple variaţii semantice. Însă ceea ce ni se pare semnificativ este faptul că provine din gândirea greacă, gândire care a conferit teologiei un caracter bine definit. Acest caracter se poate vedea atunci când se analizează semnificaţia originară a termenului *teologia* şi a celor două elemente lexicale din care este alcătuit: *theos* şi *logos*.

Lăsând deoparte al doilea element - *logos* -, deoarece merită o analiză separată, ne oprim la primul, adică la termenul *theos*, ca obiect al teologiei. În cazul lui, asistăm la o mulţime de semnificaţii

[7] ARISTOTEL, *Metafizica* 983 b 28 ss.
[8] ARISTOTEL, *Metafizica* 1000 a 18 ss.
[9] ARISTOTEL, *Metafizica* 1026 a 10 ss.

care nu puteau să fie toate la un loc prezente în conceptul primordial grec de Dumnezeu şi de divin. În mod deosebit întâlnirea dintre credinţa creştină şi gândirea greacă a dus la o modificare însemnată a noţiunii filozofice de divinitate. În consecinţă, semnificaţia termenului *theos* poate fi definită ţinând cont de istoria sa.[10] Să reţinem că termenul Dumnezeu nu constituie la început decât indicaţia unui loc gol. Apariţia lui *Dumnezeu* în cuvântul Dumnezeu trebuie căutată în istorie, iar istoria lui *Dumnezeu* în istoria omenirii este istoria religiei sau istoria religiilor.[11]

Aşadar, la început Dumnezeu indica un loc gol. Mintea umană nu putea trece de una singură dincolo de valoarea cuvântului Dumnezeu ca semn pentru o altă realitate.

2. *Dumnezeu în istoria religiilor*

Istoricii religiilor, reconstituind anumite structuri religioase ale religiei indo-europene şi folosindu-ne de indicaţiile sumare dar importante aduse de vocabularul religios, au recunoscut rădăcina indo-europeană *deiwos* (cer) în termenii care desemnează noţiunea de zeu (lat. *Deus*, skr. *Deva,* iran. *Div,* lit. *diewas,* vechi-germ. *Tivar*) şi în numele principalelor zei: Dyaus, Zeus, Jupiter. În felul acesta, au descoperit că *ideea de zeu este solidară cu sacralitatea celestă, adică de lumină şi de transcendenţă (înălţime), şi, prin extensie, cu ideea de suveranitate şi de creativitate, în sensul său imediat: cosmogonie şi paternitate. Cerul (zeul) este prin excelenţă Tatăl: cf. indianul Dyauspitar, grecul Zeus Pater, illirianul Daipatures, latinul Jupiter, scitul Zeus-Papaios, traco-frigianul Zeus-Pappos*.[12] Cât priveşte vocabula greacă *theos*, aceasta nu se înscrie în aceeaşi serie, deoarece derivă dintr-o rădăcină ce desemnează

---

[10] W. WEISCHEDEL, *Dio dei filosofi*, vol. I, cit., pp. 37-39.

[11] W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia, I, 1972, pp. 282-329; Id., *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 215-250. 327-338.

[12] M. ELIADE, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* (1975), vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1991, p. 191.

sufletul, spiritul mortului; de exemplu, lituanianul *dwesiu* (a respira), paleoslavul *duš* (respiraţie), *duša* (suflet). Unii istorici ai religiilor sunt de părere că termenul *theos*, (zeu), se dezvoltă pornind de la ideea de morţi divinizaţi.[13]

Excursus: Conştiinţa morţii

Din Sfânta Scriptură aflăm că moartea este un eşec, un defect al creaţiei. Moartea este o ruptură. [14] Dar până unde?

Ruptura totală este contrazisă de permanenţa celui mort în amintirea celor vii. Aşadar, viaţa se prelungeşte. Statutul morţilor depinde de grijile celor vii. Asigurarea supravieţuirii liniştite a morţilor, dincolo, în universul umbrelor, a fost cea mai bună şcoală a solidarităţii. Această solidaritate comportă mai multe dimensiuni.

Solidaritatea de tip egiptean. Sufletul va fi cântărit. Nomazii introduc perspectiva cerebrală şi igiena arderii trupurilor. Incinerarea este o înmormântare în cer. Este suficient să urmăreşti fumul, punctul din cer în care el se îndreaptă. Fiecare noapte înstelată îţi dă posibilitatea să vorbeşti cu morţii tăi.

Solidaritatea de tip indian. *Samsara* se teme de vid, de căderea nedefinită în gaura neagră, în *neant*. Dar teama aceasta se termină în contrarul ei. Omul înţelege că nu va muri. Nu poate să moară. Lucrul acesta i-l spune viaţa din pădurea tropicală. Moartea este doar o iluzie a unei plecări. Moartea este explozie de viaţă: trunchiul arborelui mort şi cadavrul părăsit sunt o dovadă tangibilă. Deci, omul nu poate uita, faptele lui nu-l vor părăsi niciodată, de exemplu, crima comisă îl va urmări pentru totdeauna. *India* a descoperit *interdicţia morţii*. Cel care a trăit este condamnat la chinul unei *Vieţi veşnice*. Pe parcursul mai multor vieţi, prin renaştere, *samsara*, trebuie să foloseşti până la ultimul firicel de cenuşă *Karma* faptelor, gândurilor, greşelilor tale; nu avem aici un sfârşit, deoarece fiecare viaţă a acumulat mai multe deşeuri decât a

---

[13] Idem, nota 3, p. 191.

[14] P. CHAUNU, *Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, pp. 60-62.

reuşit să le elimine. Gautama Buddha crede că, prin asceză, un fel de smerenie marcată de mândrie, poate găsi ieşirea tangenţială din această stradă fără de sfârşit. Este vorba de nirvâna, această stare care reprezintă punctul cel mai înalt al unei reflecţii filozofice pur omeneşti. Nirvâna este recompensa cea mai frumoasă a gesturilor ascetice pur omeneşti, adică gesturi în faţa unui Dumnezeu imanent, care tinde şi realizează dorinţa prin iubirea destinului. Prin urmare, nirvâna este înlocuirea dorinţei de veşnicie, căsătoria permisă cu Dumnezeul obscur pe care îl urmează raţiunea umană, nu se separă de *cosmos*, a cărei fiinţă reflectată se confundă cu Fiinţa supremă, fiinţa în sine, care nu poate să vină la noi decât din Altă Parte, de la un Altul complet altfel.

Solidaritatea de tip grecesc. Nemurirea sufletului la Platon nu are sens decât dacă este pusă în paralel cu ceva Înainte şi cu ceva După. De aceea religiile misterice sunt atât de aproape de migraţia sufletelor din *samsara*, o credinţă comună la *indoeuropeni*, popoare de stepă care au vagabondat multă vreme până când s-au fixat în spaţiul agricol al Mării Mediterane.

Solidaritatea de tip creştin. Revelaţia Cuvântului lui Dumnezeu denunţă certitudinile false, mediocre, insuficiente şi spune că iubirea lui Dumnezeu nu poate fi concentrată într-o singură clipă. În fine, Revelaţia spune că *în* Cristos, oamenii vor fi înviaţi *cu*, umpluţi de viaţă *cu*, transformaţi prin puterea învierii *sale*.[15] Învierea morţilor va fi recolta de grâu, pe care Tatăl l-a semănat în lume.[16] Tatăl va termina lucrarea de înglobare a mulţimii oamenilor în naşterea Fiului şi va revela că Isus Cristos, *în filiaţiunea sa*, este învierea morţilor. Sf. Paul va spune că deja acum noi suntem membrele unui singur trup, Cristos,[17] şi participăm la Spiritul său,[18] care este naşterea divină. Deci învierea din morţi înseamnă naştere divină.[19]

---

[15] Fp 3, 10.21.

[16] In 12, 24.

[17] Ef 5, 30; Cf. 1 Cor 12, 27.

[18] 2 Cor 5, 5.

[19] F-X. DURWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1993 (3 ed.), pp. 100-103.

După alţi specialişti în istoria religiilor, ideea de (dumne)zeu s-a ivit din ideea de sacru.[20] Experienţa sacrului, revelând fiinţa, sensul şi adevărul într-o lume necunoscută, haotică şi ameninţătoare, a netezit calea gândirii sistematice.[21] De fapt, dialectica sacrului a precedat toate mişcările dialectice descoperite după aceea de spiritul uman. Prin urmare, văzând *ceea ce s-a întâmplat,* deci cronologic, putem spune că *la început a fost sacrul*, apoi a urmat o cădere - în păcat, în cosmos, în istorie etc. -, o ruptură însoţită de *conştiinţa morţii* şi în aceste timpuri de pe urmă a venit *Dumnezeu* care a pus capăt fricii de moarte.

Raporturile dintre fiinţele făcute din puterea sacrului şi fiinţele făcute din lut şi vânt sunt raporturi prin esenţa lor inegale. O dualitate, o opoziţie între cuvinte exprimă esenţa acestui raport. Antichitatea păgână, aceea pe care a (in)format-o creştinismul şi din care am ieşit şi noi, a reţinut cuvintele nemuritor şi muritor. Moartea este cel mai bun simbol al fragilităţii a ceea ce nu are sau participă la fiinţa veritabilă, fiinţa durabilă, adevărată - astăzi se spune fiinţa *în sine* -, muritorii sunt de partea ierbii, a vântului, nemuritorii locuiesc în Parnas şi în Olimp, ei sunt durabili, ca marmura sau granitul din care se confecţionează chipul lor.

În istoria omenirii se poate observa un moment în care se face trecerea de la grupuri, triburi, clanuri la imperii. În plan religios, momentul este observabil prin personalizarea hierofaniilor.

Dar tot în acest moment, apare prima generaţie de filozofi: presocraticii, ionienii din secolul al VI-lea înaintea erei noastre, contemporani, dar în puţine lucruri, cu Gautama Buddha şi Zarathustra. Aceşti filozofi au continuat reflecţia asupra sacrului. Astfel, pentru ei, zeii personalizaţi, legaţi de un loc, de un sanctuar, protectori ai unui clan, ai unei cetăţi, ai unei activităţi, toţi aceşti zei participă la sacru. Ei sunt o manifestare a sacrului şi nimic altceva; ei spun *fiinţa*, denumirea profană a sacrului; aceşti zei sunt o formă a *fiinţei adevărate*, durabile, reale care ne înconjoară, aceste fiinţe pe care

[20] P. CHAUNU, *Dieu*, cit., pp. 63-69.

[21] M. ELIADE, *Nostalgia originilor* (1969), Humanitas, Bucureşti 1994, p. 7.

noi le venerăm, le cinstim, cărora le aparţinem, aceste fiinţe sunt fragmente ca şi noi, fragmente, elemente ale Fiinţei totale, ale fiinţei veşnice, inutilizabile, de neschimbat, cosmosul, totalitatea a ceea ce este, care posedă *fiinţa în sine*. Ceea ce noi am cinstit în sacru este singura Realitate adevărată, Realitatea Ultimă căreia îi aparţinem, lumea în care noi suntem, mai bine spus, noi: bucată de Hyle, de materie, in-formată, plămădită, fără încetare făcută şi refăcută în formele sale pe care o inteligenţă de nevăzut a *cosmosului*, cealaltă faţă a cosmosului, demiurgul, o face şi o reface neîncetat. Urmează de aici că nimic nu este adevărat în totalitate, nimic nu este fals în totalitate, viaţa şi moartea sunt două feţe care se schimbă veşnic. Chiar dacă Aristotel este încă departe, el participă la această intuiţie a Ionienilor.

Să mai spunem că, ajutat doar de simţuri şi raţiune, omul nu a reuşit să treacă dincolo de Ionieni. Dar de unde au pornit şi unde au ajuns aceştia?

Xenofan (secolul al VI - V-lea î.d.Cr.) este deschizătorul de drumuri. Platon în *Sofistul* spune că Fiinţa totală este Tatăl eleaţilor. Pentru Xenofan, *Unul este ceea ce se numeşte Tot*. Aristotel spune în legătură cu Totul, adică Universul, că are *o singură şi unică natură*. De asemenea, pentru Aristotel, fiinţa care este unul, mereu în aceeaşi stare, rămâne, subzistă, nu se mişcă, nici nu se transformă. Schimbarea nu este decât o schimbare aparentă, moartea este o aparenţă ca şi viaţa, Totul, care este numit zeu, este *veşnic, inutilizabil, asemenea cu el însuşi în toate, şi limitat şi sferic* şi în toate părţile sale capabil de senzaţii; statutul hierofaniilor, aceşti zei mai vechi, este salvat, deoarece părinţii filozofiei greceşti aveau simţul tranziţiei.

Dacă pentru Xenofan totul este calm, liniştit, adormit, pentru Heraclit, o jumătate de secol mai târziu, totul este zgomot, ruină şi război. Focul este elementul fundamental, totul se face şi se desface. Totul care are fiinţa în sine este mişcare, *panta rhei*, mânie şi zgomot. În marele Zeu multiplu şi contradictoriu al lui Heraclit se petrec atât de multe lucruri că în cele din urmă nu se mai întâmplă

nimic. Zeul imanent al Greciei filozofice antice nu are istorie, o lasă pe seama oamenilor.[22]

Părintele fondator al ateismului modern este Parmenide (prima jumătate a secolului al V-lea, î.d.Cr.), care este mai brutal şi mai simplu. El porneşte de la supoziţia că universul fizic, ceea ce ne înconjoară, ceea ce noi vedem este Fiinţa considerată în mod absolut. Ea nu este născută, nu are un arbore genealogic, nu se poate distruge, nu este perisabilă, mobilă, nu are sfârşit în timp. Parmenide urăşte timpul. Despre fiinţa în discuţie nu se poate spune că era în trecut, nici că va fi în viitor, deoarece acum este în întregime, în acelaşi timp, simultan.[23] Am pornit de la pietrele înălţate şi am rămas tot aici; lumea lui Parmenide are consistenţa unui bloc de granit. Păgânismul desăvârşit afirmă că lumea este divină şi are un suflet.

Acest Dumnezeu, fără îndoială, nu este Dumnezeul care ni se revelează ca Tată prin întruparea lui Isus Cristos. În legătură cu întruparea, din perspectiva istoriei religiilor, putem spune că ea este ultima şi cea mai perfectă hierofanie: *Dumnezeu s-a întrupat în chip desăvârşit într-o fiinţă umană, concretă şi istorică - adică activă într-o temporalitate istorică distinct circumscrisă şi ireversibilă - fără să se închidă prin aceasta în trupul ei (căci Fiul este consubstanţial cu Tatăl). S-ar putea spune chiar că această kenosis a lui Isus Cristos nu constituie numai încununarea tuturor hierofaniilor săvârşite de la începutul timpurilor, ci le şi jusitifică totodată, adică le demonstrează validitatea. Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaşte în acelaşi timp validitatea dialecticii universale a sacrului; cu alte cuvinte, se vădeşte că nenumăratele generaţii precreştine nu au fost victimele unei iluzii, când au proclamat prezenţa sacrului, i.e. a divinului, în obiectele şi ritmurile cosmice*.[24]

---

[22] C. TRESMONTANT, *Les Métaphysiques principales*, OEIL, 1990, p. 14.

[23] *Ibidem*, p. 21.

[24] M. ELIADE, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* (1978), vol. II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1991, p. 373.

Dumnezeu ca semn pentru o anumită realitate, prin Isus Cristos, hierofania supremă, devine realitatea indicată, adică *Dumnezeu*. Limbajul adecvat pentru a indica o astfel de realitate este limbajul simbolic. Totuşi, vorbirea noastră curentă este plină de cuvântul Dumnezeu. Ce înseamnă cuvântul Dumnezeu astăzi?

3. *Dumnezeu în limbajul şi cultura de azi*

Într-o meditaţie despre cuvântul Dumnezeu, K. Rahner notează printre altele că în limbajul nostru de azi, acest cuvânt "nu spune nimic sau nu mai spune nimic *despre* Dumnezeu. Dacă a fost aşa din totdeauna şi în trecutul mai îndepărtat al termenului, aceasta este o altă chestiune. În orice caz, astăzi, termenul *Dumnezeu* a asumat o valoare de nume propriu. Trebuie să aflăm dintr-o altă sursă ce anume sau pe cine indică. Este un lucru la care de cele mai multe ori nu ne gândim şi nu ne surprinde, dar aşa este. Dacă - după cum se întâmplă pretutindeni în istoria religiilor - l-am numi pe Dumnezeu cu numele de *tată, domn ceresc* sau altele asemenea, atunci astfel de cuvinte ar spune ceva despre ceea ce intenţionează să exprime şi ar face-o în virtutea cuvintelor, în virtutea originii lor din experienţa pe care o facem în altă parte şi din uzanţa lor profană. În schimb aici, într-un prim moment, cuvântul pare că se uită la noi cu o faţă care s-a întunecat. Nu spune nimic *despre* ceea ce intenţionează să arate şi nici nu poate să îndeplinească pur şi simplu rolul de indicator ce trimite către ceva întâlnit în mod direct în afara cuvântului şi care de aceea nu trebuie să spună nimic în privinţa aceasta, aşa cum se întâmplă atunci când spunem *arbore, masă* ori *soare*. Totuşi, înspăimântătoarea lipsă de contur în cazul acestui cuvânt - care ar trebui înainte de toate să provoace întrebarea ce intenţionează să spună - este în mod clar în conformitate cu ceea ce vrea să spună, indiferent de faptul dacă a fost posibil să fi fost aşa *fără faţă* încă de la început sau ceva mai încoace. Aşadar putem să lăsăm deoparte chestiunea dacă istoria sa derivă dintr-o altă formă a cuvântului; în orice caz forma sa actuală oglindeşte ceea ce intenţionează să exprime: *Inefabilul, Anonimul,*

acela care nu se inserează în lumea numită ca unul din momentele sale; *Tăcutul*, acela care este mereu prezent şi care totuşi poate să nu fie văzut, auzit şi - deoarece spune totul într-un singur cuvânt - poate să nu fie respectat fiind absurdul, ceea ce propriu-zis nu mai are nici un cuvânt, fiindcă orice cuvânt primeşte o limită, un sunet propriu şi deci un sens comprehensibil numai în interiorul unui câmp de cuvinte. Astfel cuvântul *Dumnezeu* ajuns fără faţă, cuvânt adică ce prin sine nu mai trimite la nici o experienţă determinată, este totuşi în măsură să ne vorbească despre Dumnezeu chiar aşa cum trebuie, întrucât este ultimul cuvânt care precede tăcerea în care, după dispariţia tuturor elementelor ce pot fi numite, găsim totul întemeietor întrucât întemeiază”.[25]

Din textul lui K. Rahner desprindem două concluzii: 1) Cuvântul *Dumnezeu* există înaintea noastră şi poate fi întâlnit în măsura în care omul gândeşte şi vorbeşte; numele de Dumnezeu nu a fost introdus în limbaj de către filozofie, ca de exemplu *Unul, Binele, Absolutul*. Dumnezeu exista deja înainte de a se naşte filozofia (secolele al VI-lea şi al V-lea î.Cr. în coloniile greceşti); 2) Termenul *Dumnezeu* ca atare nu spune nimic despre conţinutul şi subiectul pe care intenţionează să-l indice, prin urmare derivaţiile etimologice nu au o mare importanţă în cazul de faţă.

Dar limbajul este important, dacă luăm în calcul uzanţa acestuia. Astfel, în legătură cu termenul *Dumnezeu* observăm astăzi următoarele feluri de a fi folosit: oamenii vorbesc *despre* Dumnezeu sau *lui* Dumnezeu; în limba noastră *Dumnezeu* este folosit în forma *personală* la masculin, dar şi la feminin (ca zeiţă). De asemenea, întâlnim atât forma de *singular* cât şi cea de *plural* (mai ales în înjurături). *Numele* este folosit ca apelativ dar şi ca *termen generic*.[26] Un lucru deosebit trebuie subliniat în ceea ce priveşte limba greacă din perioada de dinaintea filozofiei, când cuvântul θεός nu

---

[25] K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* (1976), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 73-74.

[26] H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (1985), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, pp. 110-111.

era folosit ca subiect, ci ca *predicat*. În privinţa aceasta, K. Kerény face următoarele observaţii: "Dacă se ţine cont de ceea ce am spus în privinţa legăturii dintre greci şi cult, faptul că termenul *theos* nu se întâlneşte în cult va apărea cu toată importanţa sa extraordinară. Un mare cunoscător şi cultivator al limbii greceşti constată că în gramatica veche grecească nu există vocativul, şi anume cazul de invocare, al cuvântului *theos*. Numai în ultima perioadă, la scriitorii evrei şi creştini, apare forma de vocativ, necesară în cult şi în rugăciune. Chiar şi nominativul *theos*, folosit ca invocaţie, este tardiv ...

Un alt mare filolog, cunoscător al limbii greceşti, a făcut o a doua constatare importantă: *theos* este un predicat. În greacă este, da, posibil ... să faci o referinţă în legătură cu *theos*. Însă se pare că la început nu se spunea nimic despre *theos*, dar că *theos* era predicat despre ceva. Nu era vorba despre o extravaganţă lingvistică. Dimpotrivă, este o caracteristică a limbii greceşti să spună despre un eveniment: Acesta este *theos*!".[27]

Kerény dă un exemplu de acest eveniment *Dumnezeu* cu o expresie a Elenei luată din tragedia cu acelaşi nume a lui Euripide: "O zei! Deoarece este Dumnezeu, când sunt cunoscuţi cei dragi"; şi cu o altă expresie care a ajuns până la noi în latină cu ajutorul lui Pliniu cel Bătrân: "Deus est mortali iuvare mortalem" (Este Dumnezeu pentru om să ajute pe un alt om). Apoi adaugă: "Cele două fraze ar putea să dea impresia unei sublimări tardive şi rafinate a conţinutului de *theos*. Dar nu conţinutul ci forma lor ne face să înţelegem de ce *theos* nu poate avea un vocativ al său: deoarece aceasta este o caracteristică primitivă a limbii greceşti şi nu o caracteristică intrată ulterior într-o moment secundar. Da, un eveniment divin este salutat la nominativ cu *Ecce deus! Theos!*, şi nu apostrofat cu vocativul ... Cu *ecce deus* - cum va fi tradus în latină *theos* pus în mod absolut, ca o expresie de sine stătătoare - irumpe ceva, pentru a indicarea căreia

---

[27] K. KERENY, *Antworten der Griechen*, în: H.J. SCHULTZ (ed.), *Ma chi è questo Dio* ?, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1972 (2 ed.), pp. 143-144, cit. de H. WALDENFELS, *op. cit.*, p. 111.

filozofia greacă are termenul derivat *theîon, divinul*, însă nu un *divin* care ar fi doar o atenuare a lui *Dumnezeu*. Irumpe evenimentul divin: se întâmplă *theos*, în timp, în lumea aceasta, şi este tot în acest eveniment. Dacă ştergem marginile lingvistice şi deci marginile diferitelor câmpuri, expresia înseamnă: *se întâmplă Dumnezeu*.[28]

Aici Dumnezeu înseamnă ceea ce se iveşte şi străluceşte prin tot şi în tot şi, în acelaşi timp, înseamnă experienţa libertăţii. În Grecia, cea mai înaltă formă fenomenală a sa este *Dumnezeul zeilor*, Zeus.[29] Ajunşi aici, merită să comparăm aceste observaţii despre uzanţa greacă originară a termenului θεός cu rezultatul cercetărilor lui K. Rahner în legătură cu semnificaţia cuvântului ό θεός în Noul Testament - probabil cu excepţia a şase locuri în care θεός se referă la Isus Cristos.[30] Conform analizelor lui Rahner, Theos în Noul Testament este Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sfintei Treimi. În sensul acesta Dumnezeu este sub profil teologic nu un termen esenţial, ci un termen personal. Aşadar, modul originar creştin de a vorbi despre Dumnezeu este un discurs care se adresează lui Dumnezeu numindu-l Tată.[31]

Concluzie

Formularea "Dumnezeu fără *Dumnezeu*" o întâlnim şi în scrierile marilor mistici creştini. De exemplu, sfântul Augustin îl considera pe Dumnezeu *intimior meo, et superior summo meo*; Angelus Silesius spunea cu mult curaj că *Ich bin wie Gott und Gott wie ich*, iar Meister Eckhart afirma că *sufletul nu-l vrea pe Dumnezeu după cum este Dumnezeu ci ca Tată*. Prin aceste expresii, se afirmă o unitate de relaţie după care prezenţa-absenţă a lui Dumnezeu face în aşa fel ca omul să spună: *nec tecum nec sine te*.

---

[28] Idem, pp. 144-145.

[29] Idem, pp. 148-151.

[30] Cf. In 1, 1.18; 20, 28; Rom 9, 5s; Tit 2, 13; 1 In 5, 20.

[31] K. RAHNER, *Saggi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1965, pp. 467-585.

Putem spune că în această direcţie merge tradiţia mistică occidentală, exprimată în mod minunat de Sfânta Tereza de Avila, Sfântul Ioan al Crucii, Nicolaus Cusanus sau Sfântul Ignaţiu de Loyola şi atâţia alţii, care-l definesc pe Dumnezeu ca *cerc şi circumferinţă*, în acelaşi timp *pretutindeni şi nicăieri*.[32] Omniprezenţa lui Dumnezeu are ca modalitate de a fi ceea ce s-ar putea numi absenţa universală. Regula interioară a acestui raport de necesitate dintre omniprezenţa şi absenţa universală a lui Dumnezeu este *libertatea* pe care Meister Eckhart o consideră comună pentru Dumnezeu şi om şi o defineşte prin termenul *Abgeschiedenheit*, detaşarea în sens pozitiv, adică actul desăvârşit al odihnei în sine, actul de a fi una cu sine. Pentru Eckhart, *Abgeschiedenheit* este cea mai mare virtute, mai mare decât iubirea, umilinţa sau milostivirea. Ca expresie *ontologică* ea se aplică atât lui Dumnezeu cât şi omului şi este un alt nume pentru adevăr, un adevăr şi pentru unul şi pentru altul *relativ*, deoarece adevărul ţine de domeniul relaţiei.[33]

În fine, expresia "Dumnezeu fără *Dumnezeu*" ne trimite cu gândul la evenimentul sacru al Sfintei Scripturi care prin esenţa sa nu poate fi tematizat în întregime. *Dumnezeu - eveniment* prin natura sa rămâne dincolo, este transcendent.[34] Această dimensiune a transcendenţei la care trimite termenul Dumnezeu nu permite ca vestirea biblică să fie cuprinsă în totalitate de o cultură anume. *Dumnezeu-eveniment* este în mod intim meta-cultural şi meta-istoric; adevărul despre acest Dumnezeu este de natură relaţională, personală.

Pr. Wilhelm DANCĂ

---

[32] N. CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, 12.

[33] P.-J. LABARRIERE, *Dieu sans Dieu*, în: J. DORE / CH. THEOBALD (ed.), *Mélanges offerts a Joseph Moingt*, Cerf-Assas Editions 1993, Paris, pp. 915-925.

[34] G. PENZO, *Introduzione*, în: G. PENZO-R.GIBELLINI (ed.), *Dio nella filosofia del novecento*, cit., p. 15.

Riassunto

Stiamo vivendo alla fine di questo millenio una crisi profonda di natura spirituale che comporta molte contradizioni e paradossi. Gli studiosi delle scienze spirituali, religiose, sostengono che si tratta di una crisi dei significati: i segni non dicono più niente. Di conseguenza, Dio come parola non rimanda ad alcun tipo di realtà: Dio no fa riferimento a *Dio* - Persona oppure Evento. Ci troviamo di fronte ad un Dio senza *Dio*. Dal punto di vista filosofico, l'attuale crisi è dovuta anche alla perdita dell'interesse per la metafisica. Infatti, solo una lettura di tipo metafisico può scoprire un modo adeguato di parlare di Dio con l'espressione Dio senza *Dio*, mentre nella sua assenza si cade nel nichilismo e nell'ateismo, come succede per molti filosofi contemporanei.

CHIPUL MAIESTUOS AL TATĂLUI ÎN LITURGIE

Regula generală transmisă de cea mai veche tradiţie liturgică este ca rugăciunea să fie îndreptată către Tatăl prin Isus Cristos. Regulă formulată categoric de Sf. Augustin la Conciliul din Hippona (393 d.C.) la care a luat parte ca simplu preot: *Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* (Mansi III 884). Această tradiţie se întemeiază pe îndemnul apostolului Pavel: *Cuvântul lui Cristos să locuiască din belşug în voi în toată înţelepciunea. Învăţaţi-vă şi sfătuiţi-vă unii pe alţii cu psalmi, cu cântări de laudă şi cu cântări duhovniceşti, cântând lui Dumnezeu cu mulţumire în inima voastră. Şi orice faceţi cu cuvântul sau cu fapta, să faceţi totul în numele Domnului Isus, mulţumind prin el lui Dumnezeu Tatăl* (*Col* 3,16-17). Regula tradiţională se reflectă perfect în doxologiile liturgice precum doxologia: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*, devenită în contextul disputelor ariane: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Sau doxologia cu care se încheie canonul (anafora) roman: *Prin Cristos, cu Cristos şi în Cristos, ţie, Dumnezeule, Tată atotputernic, în unire cu Duhul Sfânt, toată cinstea şi mărirea, în toţi vecii vecilor*. E bine de amintit că mai înainte ca doxologiile scurte cu care se încheie rugăciunile mai lungi să devină piese de sine stătătoare, toate rugăciunile liturgice, în special anaforele, urmau ordinea trinitară a doxologiei; era invocat Tatăl, apoi Fiul, apoi Duhul Sfânt. Conciliul al II-lea din Vatican consfinţeşte această tradiţie bimilenară când afirmă în Constituţia Liturgică: *Biserica...se roagă Domnului (Isus) şi prin el aduce cult Tatălui veşnic* (SC,7).

Limbajul cu care omul se adresează lui Dumnezeu Tatăl este determinat de imaginea pe care omul şi-o face despre Dumnezeu Tatăl. Iar această imagine poate cunoaşte o infinitate de nuanţe: de la bunătatea absolută, de la Dumnezeul Tată bonom, îngăduitor până la slăbiciune, care închide ochii la toate şotiile copiilor săi, le satisface toate mofturile şi capriciile, şi îi lasă să-i sară în gât, până

la Dumnezeul tiran, spion, jandarm al lui J.-P. Sartre, de teama căruia filosoful, în copilărie, după ce a spart un vas, a stat încuiat o zi întreagă în baie spre a nu fi găsit.

În istoria religiilor apar pretutindeni divinităţi de tip patern. În orientul antic divinităţile erau invocate în rugăciune cu titlul de tată deja în secolul al III-lea î.C. Un autor latin antic, Servius, afirma că titlul de tată era comun tuturor zeilor: *Nomen generale omnium deorum*. Imaginea lor, cu dubla dimensiune: bunătate şi severitate, era legată de bolta cerească unde zeii îşi aveau locuinţa. Privind bolta cerească cu soarele strălucitor ziua, cu puzderia de stele noaptea, omul e cuprins de un sentiment de măreţie, de imensitate, de siguranţă: sub acest uriaş acoperiş e pretutindeni acasă. De acolo, de sus, vine ploaia care face să rodească pământul, semn al bunătăţii paterne a zeilor. Dar tot de acolo vin fulgerele, trăznetele, furtuna care distruge totul în cale: semne ale mâniei dezlănţuite a zeilor.

Un tată la fel de capricios, când bun, când mânios, găsim şi printre divinităţile hinduşilor. Binele care alternează cu răul în lume reflectă pentru hinduşi cele două feţe: una bună, alta rea a zeului tată Shiva. El face o lume, dar de la o vreme se plictiseşte de ea, nu o mai suportă, o face ţăndări, apoi face alta care va avea aceeaşi soartă.

Dar chiar printre creştini există pericolul ca omul să-şi facă o imagine deformată despre Dumnezeu, proiectând asupra Tatălui ceresc, în general, imaginea pe care şi-au făcut-o în copilărie despre propriul tată pământesc.

E. Renan, scriitorul raţionalist francez, de vreme ce a fost primit în seminar şi a ajuns preot, cu siguranţă că a avut părinţi exemplari, un tată bun până la duioşie. De aceea, putea să scrie în Viaţa lui Isus: *Dumnezeul lui Isus nu este acel stăpân inaccesibil care ne ucide după bunul său plac, ne condamnă după bunul său plac, ne salvează după bunul său plac. Dumnezeul lui Isus e Tatăl nostru. Îl simţim ascultând o uşoară adiere care murmură în noi Tată. Dumnezeul lui Isus nu este despotul părtinitor care a ales Israelul ca popor al său şi îl ocroteşte înspre şi împotriva tuturor; este Dumnezeul umanităţii... Ridicându-se deasupra prejudecăţilor*

propriei naţiuni, Isus afirmă paternitatea universală a lui Dumnezeu pe care fiecare dintre noi o poartă în inima sa. E vorba de un Dumnezeu Tată romantic. Nu e vorba de o revelaţie în sensul adevărat al cuvântului, ci, mai degrabă, de o descoperire. Cine îl ascultă pe Isus simte în inima sa acest dulce adevăr pe care el l-a intuit şi l-a trăit cel dintâi. Dumnezeu e Tată. N-are nici o importanţă dacă Isus este sau nu Fiul unic al lui Dumnezeu prin natură. El descoperă cel dintâi în sine ceea ce fiecare dintre noi poate să descopere, anume, că Dumnezeu este tatăl tuturor oamenilor.

Baronului de Holbach, aparţinând aceleiaşi gândiri raţionalist-naturaliste, însă, inima îi spune tocmai contrarul: *Orice om care îşi face cea mai mică idee despre morală, dacă nu e complet orbit de prejudecăţi, va putea oare să şi-l propună ca model pe Dumnezeul gelos, schimbător, răzbunător, sângeros al Iudeii? Acest Dumnezeu nedrept faţă de toate popoarele, excepţie făcând cel pe care capriciul lui l-a ales, acest Dumnezeu al oştirilor şi al răzbunărilor, acest Dumnezeu exterminator al naţiunilor e făcut să slujească de exemplu oricărei fiinţe raţionale care şi-a însuşit noţiuni de bunătate, de dreptate şi de omenie?* (P.E.D. D'Holbach, *Sistemul social*).

Mai aproape de noi, S. Freud, dat fiind faptul că în copilărie a fost agresat şi molestat sexual de tatăl său, a trecut la o concepţie de-a dreptul agresivă vizând eliminarea Tatălui ceresc; omenirea ieşită din vârsta copilăriei şi ajungând la maturitate, spre a se emancipa, trebuie să-l ucidă pe Tatăl din ceruri, precum odinioară Oedip din mitologia antică, devenit adult, şi-a ucis tatăl.

Critica adusă societăţii patriarhale şi monarhice, începută în timpurile moderne cu Iluminismul şi continuată apoi cu ateismul programatic al lui Marx, Nietzsche şi Freud, nu se putea termina decât cu negarea şi sacrificarea lui Dumnezeu Tatăl. Paternitate este sinonim cu izvor al vieţii şi cu izvor al autorităţii. Prin faptul că dă viaţa, Dumnezeu are şi autoritatea de stăpân: Pater şi Patronus - au aceeaşi etimologie. Dumnezeu, Tată şi Stăpân, este garantul familiei patriarhale iudaice şi creştine, precum şi al monarhiei.

Tatăl - pater familias - şi împăratul - pater patriae - sunt reprezentanţii lui Dumnezeu pe pământ, sunt părtaşi la demnitatea de Tată şi de Domn a lui Dumnezeu.

Fiindcă în experienţa dintotdeauna a omenirii, atât în familie cât şi în societate, puterea, autoritatea îmbracă adesea haina despotismului, iar iubirea, bunătatea, haina slăbiciunii, în timpurile moderne, pentru ca cetăţeanul să se elibereze de monarh, iar copilul de tatăl său, era necesar ca Dumnezeu Tatăl care asigură şi unuia şi altuia autoritatea să fie detronat, eliminat şi astfel omul să-şi dobândească autonomia, libertatea absolută. Exact ce vrea să spună cuvântul e origine greacă *anarhie*: cel care nu are început, cel care nu are origine. Orice om este începutul şi sfârşitul, alfa şi omega pentru el însuşi.

Pentru a descoperi adevăratul chip de Tată al lui Dumnezeu şi a ne adresa lui într-un limbaj corespunzător trebuie să ieşim din sfera naturalismului raţionalist unde nu e loc pentru mister şi unde armonizarea antinomiilor este cu neputinţă de realizat şi să intrăm în sfera revelaţiei pe care a făcut-o Cristos. Numai Cristos ne poate descoperi chipul adevărat al Tatălui. *Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată. Unicul său Fiu, care este în sânul Tatălui, acela l-a făcut cunoscut* (*In* 1,18). *Nimeni nu-l cunoaşte pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-l cunoaşte nimeni decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere* (*Mt* 11,27).

Dumnezeu ne este relevat cu dubla sa dimensiune: de Tată şi Stăpân. Isus ne vorbeşte despre Dumnezeu Tatăl său şi al nostru în contextul vestirii venirii Împărăţiei. Pentru faptul că este Tată, Dumnezeu nu încetează să fie Împărat şi Stăpân.

În rugăciune, Isus alătură permanent aceste două apelative, Tată şi Stăpân: *Te preamăresc pe tine, Tată, Stăpânul cerului şi al pământului, pentru că ai ascuns aceste lucruri de cei înţelepţi şi pricepuţi şi le-ai descoperit pruncilor* (*Mt* 11,25).

Ucenicilor doritori să fie instruiţi cum trebuie să se roage, Isus le spune să se adreseze lui Dumnezeu astfel: Tatăl nostru, mai exact Tăticul nostru: abbá, cuvântul cu care se adresează tatălui copilul care abia începe să vorbească. Dar spre a se evita riscul

familiarităţii, Isus adaugă imediat *care eşti în ceruri*. În mod curent pe buzele lui Isus Tatăl e Tatăl ceresc. Cuvântul ceruri - la plural - indică locuinţa divinităţii. Când cerul este pus în relaţie cu pământul, se foloseşte la singular: *precum în cer aşa şi pe pământ*. Locuinţa divinităţii, evident, nu în sens de localizare spaţială, căci, în acest caz, remarcă Sf. Augustin, păsările care zboară în văzduh ar fi mai aproape de Dumnezeu decât noi, oamenii. Nici nu vrea Isus să-l plaseze pe Dumnezeu într-o zonă îndepărtată, într-o splendidă izolare şi o nepăsare imperturbabilă căci tot el ne învaţă că Tatăl ceresc se îngrijeşte până şi de păsările cerului şi de crinii câmpului. *Fără îndoială că locuinţa cerească a lui Dumnezeu evocă în primul rând transcendenţa sa invulnerabilă, dar înseamnă, în acelaşi timp, omniprezenţa cerului în jurul omului, prezenţa sa extrem de apropiată* (X. Léon Dufour). Se întreba psalmistul: *Cine este ca Domnul Dumnezeul nostru, care locuieşte atât de sus şi care îşi pleacă privirile să vadă ce se face în ceruri şi pe pământ?* (*Ps* 113,5.6). Aceasta este caracteristica proprie a Dumnezeului lui Isus Cristos: să îngemăneze transcendenţa cu imanenţa, suveranitatea cu condescendenţa, atotputernicia cu paternitatea, aşa cum mărturisim în crez: *Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotputernicul*. Apropierea ce rezultă din iubire trebuie înţeleasă în lumina suveranităţii şi a atotputerniciei, iar atotputernicia care îl face Stăpân în ceruri, trebuie înţeleasă în lumina paternităţii sale iubitoare care îl face să se îngrijească de viaţa oricărei făpturi. O calitate trimite spre cealaltă într-o dialectică continuă pe care omul nu poate să o prindă într-o sinteză definitivă şi definitorie.

În Dumnezeu Tatăl şi Stăpânul, bunătatea nu e limita dreptăţii, nici dreptatea limita bunătăţii aşa cum e cazul cu toţi taţii şi stăpânii pământului; în Dumnezeu dreptatea şi bunătatea sunt două calităţi care nu se separă şi nu se contrapun.

Expresiile care urmează după apelativul *Tatăl nostru* în prima jumătate a rugăciunii domneşti, sunt menite să-i împiedice pe ucenicii lui Isus să cadă într-un sentimentalism superficial. *Vie Împărăţia ta, facă-se voia ta*. *Tăticul nostru* care este în ceruri e

totodată Împărat. Împărăţia sa nu vine cu apelative drăgălaşe, ci prin împlinirea voinţei sale.

De asemenea, cererea: *Sfinţească-se numele tău* împiedică la ucenicii lui Isus o familiaritate excesivă cu Dumnezeu pe care îl numesc tată. *Părinte Sfânt* e formula cu care Isus îşi începe uneori rugăciunea. În paginile Scripturii sfinţenia lui Dumnezeu se identifică cu puterea, cu maiestatea, cu gloria sa nemărginită. El este *cu totul celălalt*, inefabil, misterios, de nepătruns, transcendent, deasupra a tot ce este uman, caduc, imperfect, creat.

Misterioasa şi cutremurătoarea maiestate a lui Dumnezeu cere respect şi adoraţie şi provoacă teamă. În celebra vedenie a lui Isaia, serafimii îşi acopereau faţa cu aripile, în timp ce proclamau în faţa tronului divin: *Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul oştirilor! Tot pământul e plin de mărirea lui!* În faţa sfinţeniei lui Dumnezeu, omul îşi descoperă neantul, păcătoşenia, abisul pe care păcatul îl creează între Dumnezeu şi om şi exclamă cu profetul Isaia: *Vai mie! Sunt pierdut, căci sunt un om cu buze necurate... şi l-am văzut cu ochii mei pe Împăratul, Domnul oştirilor!* (Cf. *Is* 6).

Dar sfinţenia lui Dumnezeu nu e văzută numai în aspectul ei misterios şi cutremurător. Dumnezeu nu face din sfinţenia sa o barieră între divin şi uman. El îşi manifestă sfinţenia sa creând un popor sfânt, intrând în comuniune cu el, intervenind în istoria lui. *Astfel, sfinţenia divină, departe de a se reduce la separare sau la transcendenţă, include toată bogăţia de viaţă, de putere, de bunătate pe care o posedă Dumnezeu* (X. Léon Dufour).

Liturgia ţine cont în rugăciunile ei de aceşti doi poli: transcendenţa şi imanenţa lui Dumnezeu. Chiar dacă în Noul Legământ, distanţa infinită dintre Dumnezeu şi om a fost umplută de Cuvântul întrupat, nu se poate spune că revelaţia Vechiului Testament este exclusiv revelaţia transcendenţei lui Dumnezeu, iar revelaţia Noului Testament e revelaţia bunătăţii şi iubirii lui Dumnezeu. Atât doar că *Rex tremendae majestatis* (Dies irae) din Vechiul Testament devine *Pater immensae majestatis* (Te Deum) în Noul Testament. Firul de aur al transcendenţei şi maiestăţii lui Dumnezeu Tatăl, cu atitudinea

corespunzătoare de teamă şi sfântă cutremurare şi sentimentul nevredniciei şi păcătoşeniei nu s-a pierdut nicicând în liturgia creştină evitându-se, în celebrări, ca Dumnezeu să fie coborât la nivel uman.

Despre aceasta dau mărturie nenumărate imnuri preluate din liturgia primei comunităţi creştine şi incluse în cărţile Noului Testament, ca cel din prima scrisoare către Timotei: *...fericitul şi singurul Stăpânitor, Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor, singurul care are nemurirea, care locuieşte într-o lumină de care nu poţi să te apropii, pe care nici un om nu l-a văzut, nici nu-l poate vedea, şi care are cinstea şi puterea veşnică. Amin.* (*1 Tim* 6,13-16). Sau cântarea celor 7 îngeri din Apocalipsă: *Mari şi minunate sunt lucrările tale, Doamne Dumnezeule atotputernic! Drepte şi adevărate sunt căile tale, Împărate al neamurilor! Cine nu se va teme, Doamne, şi cine nu va slăvi numele tău? Căci numai tu eşti sfânt şi toate neamurile vor veni şi se vor închina înaintea ta, pentru că judecăţile tale au fost arătate!* (*Ap* 15,34).

E semnificativ în această privinţă faptul că celebrarea zilnică a liturgiei orelor, în ritul roman, începe cu Psalmul 95: *Veniţi să ne închinăm şi să ne smerim şi să ne plecăm genunchiul înaintea Domnului, Creatorul nostru.*

În toate liturgiile, din Orient şi Occident, la celebrarea euharistiei se proclamă Trisaghios: *Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Dumnezeul oştirilor cereşti, pline sunt cerurile şi pământul de mărirea ta.*

În toate liturgiile se recită rugăciunea Tatăl nostru, dar cu o introducere prin care se exprimă teama şi sfiala. Primii creştini foloseau această formulă de introducere: *Învredniceşte-ne Doamne, să îndrăznim a te invoca cu bucurie şi fără teamă, pe tine Dumnezeule ceresc, ca Tată şi să spunem: Tatăl nostru.*

E adevărat că în vremea prigoanelor, trei secole şi ceva, celebrându-se în casele creştinilor, euharistia se săvârşea într-o ambianţă mai simplă, mai intimă, mai familială. Dar o dată dobândită libertatea, construindu-se bazilici, era normal ca celebrarea să preia elemente din fastul şi ceremonialul curţii imperiale spre a-l

celebra pe Împăratul cerului şi al pământului: *Să amuţească tot trupul omenesc - proclamă liturgia siriană a Sfântului Iacob -; să stea cu frică şi cu tremur şi să izgonească orice gând pământesc. Căci Regele regilor.. Dumnezeul nostru, înaintează... în faţa lui merg corurile de îngeri împreună cu toate puterile şi stăpânirile; heruvimii cei cu mulţi ochi şi serafimii cu şase aripi îşi acoperă faţa şi fac să răsune cântarea. Aleluia.*

Liturgia, în rugăciunile şi ceremoniile sale, ne arată că nu putem vedea într-o lumină justă iubirea de Tată a lui Dumnezeu, decât dacă o privim pe fondul sfinţeniei şi maiestăţii sale divine. *Numai cine îngenunchează cu frică şi cu tremur în faţa tronului preasfânt poate să aprecieze exact iubirea îndurătoare a lui Dumnezeu: el va înţelege ce favoare este faptul că Dumnezeu cel sfânt se apropie de noi cu bunăvoinţă, că cel inaccesibil ne-a îngăduit să ne apropiem prin Isus Cristos de propria lui lume, că cel Atotputernic care spulberă totul în calea lui a devenit ocrotitorul nostru, că am fost strămutaţi din nesiguranţa noastră - asemănătoare cu cea a sclavilor din naştere - la familiaritatea şi la comuniunea de iubire cu un Dumnezeu, cu un stăpân care ne transcende în mod absolut, în faţa căruia, având în vedere drepturile sale de Suveran, noi nu avem decât îndatoriri. Ca nişte fii degeneraţi ce sunt, creştinii nu-şi dau întotdeauna seama ce dar nemaiauzit este să-l poţi numi tată pe Dumnezeu cel înfricoşător* (A. Roets).

Pr. Claudiu DUMEA

Bibliografie

SANTOS SABRUGAL, *Il Padre nostru nella catechesi antica e moderna*, Edizioni Augustinus, Palermo 1982.

JEAN HANI, *La Divine Liturgie*, Editions de la Maisnie, Paris 1981.

CIPRIANO VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1965.

A. VERHEUL, *Introduzione alla Liturgia*, Edizioni Paoline, Milano 1967.

VITTORIO CROCE, *Il Padre di Gesù Dio di tutti*, Edizioni Piemme, Casale Montferrato 1989.

AA.VV., *Schede bibliche pastorali*, vol. VII, a cura di G. Barbaglio, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.

ENRICO GILARDI *La scelta di Dio*, Elle Di Ci, Torino 1977.

CARACTERUL TEOCENTRIC AL CULTULUI DIVIN ORTODOX

1. *Trăsăturile generale ale cultului divin ortodox*

Este îndeobşte cunoscută şi foarte adesea apreciată, chiar de creştini aparţinând altor confesiuni, că nota dominantă şi caracteristică Ortodoxiei este cea rugătoare, concretizată în mulţimea rânduielilor de slujbă, constituind toate la un loc *cultul divin*. El este compus din două grupe de servicii divine: o grupă de servicii oficiate în diferite ocazii pentru o singură persoană sau un grup de credincioşi (ne referim aici la sfintele taine şi la ierurgii) iar cea de-a doua constituie serviciu divin zilnic al Bisericii Ortodoxe din care fac parte cele şapte *Laude bisericeşti*[1], încununate de Sfânta Liturghie. Aceasta din urmă este centrul tuturor manifestărilor liturgice ortodoxe. Nimic nu se suprapune Sfintei Liturghii şi nimic nu se substituie ei. Ea se plasează şi în centrul vieţii duhovniceşti a credincioşilor. Fiecare credincios trăieşte şi se manifestă între o liturghie şi cealaltă. Din momentul în care el a ieşit de la o Liturghie începe deja să se apropie de următoarea Liturghie, aşa încât viaţa lui este o permenentă rostogolire de la o Liturghie care tocmai a trecut la o Liturghie care se apropie, dar totodată şi o rostogolire permanentă de la ospăţul liturgic la care suntem chemaţi să participăm pe pământ, către ospăţul la masa Stăpânului în împărăţia lui Dumnezeu. *Şi a zis către ei: Mult am dorit să mănânc cu voi acest Paşti, înainte de patima Mea. Căci zic vouă că de acum nu voi mai mânca din acestea, până când se vor împlini în împărăţia lui Dumnezeu*, spune Mântuitorul (*Lc* 22,15-16), iar mai departe adaugă: *Şi eu vă rânduiesc vouă împărăţie, precum mi-a*

[1] Cele şapte slujbe divine, care alcătuiesc serviciul liturgic zilnic al Bisericii Ortodoxe, denumite la un loc: Cele şapte laude bisericeşti, în ordinea în care se succed ele in cadrul unei zile liturgice, sunt: Vecernia, Pavecerniţa (Dupăcinarea), Miezonoptica, Utrenia şi Ceasul I, Ceasul III, Ceasul VI, Ceasul IX.

rânduit Mie Tatăl Meu, ca să mâncaţi şi să beţi la masa Mea, în împărăţia Mea... (*Lc* 22,30).

Acest loc şi statut aparte al Sfintei Liturghii, în cadrul cultului divin, este scos în evidenţă şi de numirile ce i-au fost date. Ea este *cerul pe pământ*[2], *taina împărăţiei*[3], sau *Taina iubirii, culmea şi izvorul întregii vieţi creştine*[4]. Cultul divin, în general, şi Sfânta Liturghie, în special, reprezintă spaţiul în care prezentul întâlneşte veşnicia, hotarul unde temporalul atinge eternitatea. Aici *suntem răpiţi şi înălţaţi într-un punct în care veşnicia se încrucişeză cu timpul, iar în acest punct noi devenim contemporani reali ai evenimentelor biblice de la Geneză până la Parusie*[5].

Cultul divin ortodox are câteva trăsături care-l individualizează în cadrul vieţii liturgice al celorlate confesiuni creştine. Între acestea menţionăm:

- vechimea formelor şi a rânduielilor de cult, prin care înţelegem că formele de cult actuale păstrează legătura strânsă şi neântreruptă cu trecutul. Răsăritul creştin *nu a inovat* şi *şi nu a modificat* nimic, ci a dezvoltat ceea ce s-a dezvoltat în veacul apostolic şi în cele imediat următoare[6]. Un exemplu adânc grăitor în acest sens îl constituie partea principală a Sfintei Liturghii în care darurile de pâine şi vin sunt aduse pe Sfântul Altar pentru a fi sfinţite. Aceleaşi elemente şi acte săvârşite la Cina cea de Taină se întâlnesc deopotrivă în veacurile III-IV şi în rânduiala Sfintei Liturghii săvârşită şi în prezent[7].

---

[2] Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia: cerul pe pământ, cugetări mistice despre Biserică şi cultul divin ortodox,* trad. de Boris Buzilă, Editura Deisis, Sibiu, 1996.

[3] Alexandre Schememann, *Euharistia, Taina împărăţiei*, trad. de Pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, Bucureşti.

[4] Pr. Claudiu Dumea, *Taina iubirii. Sfânta Liturghie comentată şi meditată*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 1996.

[5] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Arhiereu vicar Dr. Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 262.

[6] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală*, ediţia a II-a, Bucureşti, 1996, p. 77.

[7] La Cina cea de Taină Hristos a luat pâinea, a binecuvântat-o, a frânt-o şi a dat-o ucenicilor săi, iar când le-a oferit paharul a mulţumit Tatălui (*Mt* 26, 26-27). Existenţa acestor elemente în structura Liturghiei primare este confirmată de cele mai vechi

- caracterul sacrificial şi ierarhic, prin care se afirmă relitatea că în centrul întregului cult divin ortodox se află Sfânta Liturghie în cadrul căreia se reaminteşte şi se reactulizeză, perpetuându-se în timp, până la sfârşitul veacurilor, Jertfa Mântuitorului Hristos şi că aceasta se aduce prin mijlocirea ierarhiei sacramentale. Ierarhia bisericească nu se suprapune Bisericii şi nu se substituie lui Hristos, ci rămâne în Biserică şi lucrează *cu puterea lui Hristos*[8]. Această poziţie a ierarhiei biericeşti în Biserică şi în cadrul cultului divin este exprimată clar prin denumirea de *slujitori* dată tuturor deţinătorilor treptelor ierarhice.

- uniformitatea şi stabilitatea este o altă trăsătură definitorie a cultului divin ortodox. Când ne referim la uniformitate nu înţelegem o uniformitate rigidă şi absolută, ci una care permite mici variaţiuni de formă specifice diferitelor tradiţii locale. Însă în ceea ce priveşte fondul rânduielilor de cult el este identic în toată lumea ortodoxă[9]. Această uniformitate este susţinută de norme precise şi fixe, unanim admise şi aplicate. Stabilirea cultului este rezultatul respectării şi păstrării rânduielilor liturgice în forma în care ele au

---

documente. - Pe larg despre aceasta la Preot Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediţia a II-a, Bucureşti, 1998, pp. 239-279. Rânduiala statornicită de Mântuitorul Hristos, la Cina cea de Taină, şi experimentată de Biserică de-a lungul timpului a fost păstrată până astăzi în structura Sfintei Liturghii în toate bisericile Ortodoxe. În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur citim: ş*i acesta (Hristos) venind şi toată rânduiala cea pentru noi plinind, în noaptea întru care a fost vândut şi mai vârtos Însuşi pe Sine s-a dat pentru viaţa lumii, luând pâinea cu sfintele şi preacuratele şi fără de prihană mâinile Sale, mulţumind şi binecuvântând, sfinţind şi frângând, a dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând...* - Vezi *Liturghier*, Bucureşti, 1980, p. 137.

8 Poziţia slujitorului sfinţit în cadrul cultului divin este subliniată şi de unele texte liturgice. Spre exemplu în rugăciune de dezlegare (absolvire) pe care preotul sau episcopul o rosteşte în partea finală a Tainei Mărturisirii, după ce credinciosul şi-a mărturisit păcatele, se spune: *Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul şi cu îndurările iubirii sale de oameni, să te ierte pe tine fiule (N), şi să-ţi lase toate păcatele. Şi eu nevrednicul preot şi duhovnic, cu putere ce-mi este dată...* - Vezi *Molitfelnic,* Bucureşti, 1998, p. 60.

9 În statutul de organizare al fiecărei Biserici Ortodoxe locale este stipulat faptul că Biserica respectivă păstreză unitatea dogmatică, liturgică şi canonică cu întreaga Biserică Ortodoxă - Vezi Art. 2 din *Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*, în *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, Bucureşti 1953, p. 5.

avut-o în primele secole creştine. Aceasta nu înseamnă că Ortodoxia nu este preocupată de problema adaptării cultului cerinţelor impuse de contextul, de fiecare dată nou, în care ea face cunoscut lumii mesajul Sfintei Evanghelii. Această adaptare, însă, este realizată nu prin trunchiere sau comprimare, modalitate datorită căreia învăţătura de credinţă exprimată prin intermediul formelor de cult nu mai este suficient de transparentă, ci printr-o încercare permanentă de a face accesibil tuturor generaţiilor aceleaşi adevăruri de credinţă cu ajutorul aceloraşi rânduieli de cult. Astfel, adaptarea este o lucrare intensivă şi nu extensivă sau prin reducere. Motivul, frecvent invocat, că lumea nu mai are timp ne descoperă o altă realitate, anume că răbdarea trebuie restaurată şi adaptată. Este greu să credem că cine nu poate *suporta* un serviciu divin duminical de trei ore va putea suporta veşnicia. În plus, considerăm că într-o lume dominată de instabilitate, în care instabilitatea ne apare ca o stare de normalitate, sau altfel spus, instabilitatea este un alt mod de a spune binelui rău şi răului bine, uniformitatea şi stabilitatea liturgică sunt vocaţii ale Bisericii şi şanse pentru credincioşii ei.

- bogăţia, varietatea şi frumuseţea formelor externe este o altă notă specifică vieţii liturgice ortodoxe. Prin ea adevărurile mântuitoare sunt propăvăduite şi explicate celor ce intră în spaţiul liturgic. Actele simbolice, mişcările şi gesturile liturgice relevează ceea ce este tainic, ascuns.

- caracterul comunitar sau eclesiologic, trăsătură potrivit căreia persoana umană este privită permanent ca parte a comunităţii rugătoare. Modul în care sunt alcătuite rânduielile de cult şi formele liturgice face să fie evitate izolarea şi singularizarea persoanei umane în relaţia cu Dumnezeu, extremă ce caracterizează protestantismul, sau pierderea identităţii persoanei prin includerea ei într-o masă de oameni impersonală şi iresponsabilă, extremă tipică ideologiilor comuniste. În biserică ne rugăm toţi pentru trebuinţele tuturor[10]. Această relitate este exprimată foarte clar în

---

[10] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, op. cit., p. 79.

modul de administrare al Sfintelor Taine. După rânduiala tradiţională, comună Ortodoxiei şi Romano-Catolicismului, Sfintele Taine sunt administrate în relaţie directă cu Sfânta Liturghie[11], serviciul divin la care participă întreaga comunitate. Cu toate acestea, deşi participă întreaga comunitate, toate Tainele se administrează personal şi individual.

- pancosmismul sau universalismul cultului divin ortodox, care în esenţă se referă la lucrarea sfinţitoare a Bisericii îndreptată nu numai spre persoana umană, ci şi spre întreaga făptură care suspină şi are dureri până acum (*Romani* 8,22). Potrivit psalmistului făptura toată este întoarsă spra Dumnezeu slăvindu-L (*Ps* 18,1) şi drept urmare primeşte binecuvâtarea şi darurile lui Dumnezeu. În finalul Sfintei Liturghii, în rugăciunea de concediere a credincioşilor (numită rugăciunea amvonului), Dumnezeu este invocat ca Cel de la care vine toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit[12].

- caracterul epifanic şi eshjatologic al cultului. Pe de o parte, cultul divin descoperă pe Dumnezeu şi Dumnezeu însuşi continuă să ni se descopere în spaţiul liturgic. Cuvântul divin ni se constituie într-un alt mod în care Dumnezeu vorbeşte lumii[13]. Pe de altă parte, cultul divin ne orientează spre veşnicie şi ne descoperă ceea ce ea este[14].

---

[11] Pr. Lector Viorel Sava, *Popas în spaţiul liturgic*, în *Candela Moldovei*, nr. 8-10, 1995.

[12] *Liturghier*, p. 158.

[13] Despre aceasta în articolul nostru intitulat: *Limbajul liturgic al lui Dumnezeu*, în *Candela Moldovei*, nr. 1, 1999.

[14] Miezonoptica, sau slujba de la miezul nopţii, este una dintre Laudele bisericeşti cu un pronunţat caracter eshatologic, accentuat şi de lecturile şi imnurile ce o compun. Unul dintre aceste imne are acest conţinut: *Iată Mirele vine în miezul nopţii şi fericită este sluga pe care o va afla priveghind; dar nevrednică este cea pe care o va afla lenevindu-se. Vezi, suflete al meu, cu somnul să nu te îngreunezi, ca să nu te dai morţii, şi afară de împărăţie să te încui...* - Vezi *Ceaslov*, Bucureşti, p. 25. Penultima duminică înainte de începerea Postului Sfintelor Paşti are de asemeni, conţinut eshatologic, ea anticipând judecata din urmă. Din acest motiv ea este numită Duminica înfricoşatei judecăţi. Vezi şi Sfântul Ioan din Kronştadt, *o.c.*, p. 182.

2. *Teocentrismul cultului divin ortodox.*

Prezenţa lui Dumnezeu printre noi este o prezenţă reală şi continuă. Această prezenţă îmbracă forme variate. Între acestea notăm: cuvântul Sfintei Scripturi, sintetizat în Sfânta Evanghelie, cartea de cult care se păstrează pe Sfânta Masă de pe Altarele bisericilor ortodoxe. Ea este indispensabilă săvârşirii Sfintelor Taine. Prezenţa ei este înfăţişarea simbolică a prezenţei reale a lui Hristos, Cuvântul Însuşi. "Sfânta Evanghelie Întruchipează pe Hristos"[15], spune Nicolae Cabasila, unul dintre cei mai valoroşi tâlcuitori liturigici ai Răsăritului creştin din perioada post - patristică; un alt mod al prezenţei reale a lui Dumnezeu în Biserică este icoana. Între icoană şi Liturghie, în special, ca şi între arta şi arhitectura bisericească, pe de o parte, şi cultul divin, pe de altă parte există o relaţie foarte strânsă. În toate bisericile ortodoxe, inclusiv în cele modest împodobite este obligatorie prezenţa celor două icoane numite împărăteşti, a Mântuitorului şi a Maicii Domnului de o parte şi de alta Uşilor Împărăteşti. Iar atunci când Sfânta Liturghie se săvârşeşte în afara bisericii disciplina canonică impune ca obligatorie prezenţa aceloraşi icoane. Icoana Mântuitorului Hristos este chipul prezenţei reale a lui Dumnezeu, iar icoanaMaicii Domnului, cea dintâi dintre sfinţi, este semnul simbolic al prezenţei reale a sfinţilor. Din acest motiv ele pot fi considerate şi o sinteză a întregului locaş de cult aşa încât chiar şi atunci când săvârşim Sfânta Liturghie în alt loc decât în biserică, datorită celor două icoane, noi săvârşim Sfânta Liturghie tot în biserică; în cele din urmă, prezenţa reală şi plenară a lui Dumnezeu în mijlocul nostru se continuă până la sfârşitul veacurilor prin Sfânta Împărtăşanie.

Începuturile cultului creştin constituie şi începutul unei noi etape pentru relaţia omului cu Dumnezeu. Stăpânul care inspiră frică în Vechiul Testament devine Părintele iubitor prin întruparea

---

[15] Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dmnezeieştii Liturghii şi Despre viaţa lui Hristos*, trad. de Pr.Prof. Dr. Ene Vranişte şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, ediţia a II-a, Bucureşti, 1989, p. 58.

Fiului Său. Deşi continuăm să-l numim pe Dumnezeu, în imne şi rugăciuni, Stăpânul nostru, iar pe noi robii Săi, acesti termeni nu mai reflectă relaţia specifică Legii Vechi. Sensurile lor au fost înnoite fundamental de vreme ce Stăpânul însuşi a făcut experienţa robului, luând chip de rob (*Filipeni* 2, 7).

Dumnezeu, cel în Treime slăvit este obiectul tuturor actelor noastre de cult. În slujbele religioase uneori preamărim pe toate persoanele Sfintei Treimi, alteori pe fiecare Persoană în parte fără excluderea celorlalte.

Unele dintre rugăciunile care alcătuiesc rânduiala zilnică de slujbă a Bisericii sunt adresate Sfintei Treimi. Parte din ele au apărut în perioada ereziilor antitrinitare şi au fost folosite de Biserică drept mijloace de propovăduire şi de apărare a credinţei în Sfânta Treime. Rugăciunea: *Nădejdea mea este Tatăl, scăparea mea este Fiul, acoperământul meu este Duhul Sfânt, Treime Sfântă slavă ţie*", remarcabilă prin concizia şi claritatea ei, pusă în mod eronat pe seama Sfântului Ioanichie cel Mare (sec. IX), poate fi urmărită în documente până în prima jumătate a secolului V[16], apărând menţionată împreună cu alte texte asemănătoare în conţinutul lor, în Viaţa Sfântului Axenţiu din Bitinia (+470)[17]. În perioada de maturitate deplină a imnografiei de inspiraţie pur creştrină astfel de texte abundă, pătrunzând în rănduiala sfintelor slujbe. Scopul lor era şi este îndoit: pe de o parte ele realizeză funcţia latrentică a cultului, iar pe de altă parte, pe cea catehetică sau didactică. Iată, spre exemplu, două din mai multe texte cu conţinut trinitar pe care le întâlnim în Canonul de rugăciune alcătuit de Sfântul Andrei Cariteanul, canon care se cântă în săptămânile I şi V din Postul Mare: *Nedespărţită în fiinţă, neamestecată în feţe, Dumnezeu Te cunosc pe Tine Dumnezeire, una în Treime, ca pe Ceea ce este întocmai cu împărăţia şi întocmai cu tronul;şi strig ţie*

[16] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica specială*, Bucureşti, 1980, p. 89.

[17] Unii teologi apuseni îl identifică cu episcopul Auxewnţiu al Milanului - Vezi *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. I, col. 2585.

cântarea cea mare, ce se cântă întreit între cele de sus[18] sau: *Treime neamestecată, nedespărţită, de o fiinţă; lumini şi lumină, şi trei sfinte şi unul sfânt, este lăudată Treimea, Dumnezeu. Laudă şi preaslăveşte, suflete, viaţă şi vieţi, pe Dumnezeul tuturor*"[19]. Grupele de câte trei psalmi, întâlnite frecvent în rânduiala serviciilor divine, în interpretările liturgice ale Sfântului Simeon al Tesalonicului, au semnificaţii trinitare[20].

Mărturisirea credinţei în Sfânta Treime este condiţia esenţială pentru cel care voieşte să se împărtăşească cu Trupul şi Sângele Mântuitorului Hristos. Mărturisirea acestei credinţe se face în stare de armonie şi iubire: *Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim*, îndeamnă preotul slujitor, iar corul cântă: *Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt, Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită*[21]. Actul văzut care însoţeşte textul liturgic este *sărutarea păcii*, întălnită în rânduiala Sfintei Liturghii încă de la jumătatea secolului II[22], act liturgic care în prezent, în tradiţia bizantină s-a restrâns doar la slujitorii sfinţiţi, pentru a se evita mişcarea şi dezordinea în biserică. Momentele importante care urmează sunt: rostirea Simbolului de credinţă, sfinţirea darurilor şi împărtăşirea credincioşilor.

Având in vedere faptul că însăşi Sfânta Liturghie se săvârşeşte după ce s-a mărturisit credinţa în Sfânta Treime, dar şi pe temeiul celorlalte exemple, la care pot fi adăugate şi altele, afirmăm că întregul cult divin ortodox are carecter *teocentric* sau *triadocentric*[23]. Aşa după cum am afirmat, persoanele Sfintei

---

[18] *Triodul*, ediţia a VII-a, Bucureşti, 1970, p.414.

[19] *Ibidem*, p. 423.

[20] Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, în vol. *Tractat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe...*, traducere de Toma Teodorescu, Bucureşti, 1865-1866.

[21] *Liturghier*, p. 133.

[22] Sfântul Iustin Martirul, *Apologia întăia*, LXV, trad. de Pr. Prof. Olimp Căciulă, în *Părinţi şi Sciitori Bisericeşti*, vol.II, Bucureşti, 1980, p.70.

[23] Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *op.cit.*, p. 240.

Treimi sunt preamărite şi separat în rănduielile de slujbă ale Bisericii Ortodoxe.

În imne şi rugăciuni Persoana Tatălui ne apare ca principiu al Dumnezeirii, ca Născător al Fiului ca Purcezător al Duhului Sfânt. El este Ziditorul şi Proniatorul lumii, Stăpânul şi Domnul, şi cel mai adesea invocat ca Părinte sau Tată al nostru. Într-o sinteză desăvârşită, toate acestea sunt cuprinse în prima parte a anaforalei liturgice: *Cel ce eşti*, spune această rugăciune, *Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte atotţiitorule cel închinat, vrednic cu adevărat şi drept şi cuvenit lucru este pentru marea cuviinţă a sfinţeniei Tale, pe Tine a te lăuda, ţie aţi mulţumi... Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului şi a toată făptura cea văzută şi cea nevăzută, Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile, Cel ce eşti fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostrru Isus Hristos...*[24]

Dumnezeu Fiul este invocat şi preamărit ca Mântuitor al lumii, ca Dumnezeu întrupat, ca Fiu al Sfintei Fecioare şi ca mijlocitor către Tatăl pentru lume. Deşi invocat cel mai des, Fiul nu iese din comuniune cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, ci este *împreună* - slăvit cu Tatăl şi cu Duhul. *Ne închinăm Fiului lui Dumnezeu*, spune Sfântul Ioan Damaschinul, *ca şi Tatălui şi Sfântului Duh*[25]. Motivul principal care stă la baza acestei accentuate prezenţe a Mântuitorului Hristos în cult este întruparea Lui în sânul Fecioarei, act prin care Dumnezeu ni s-a făcut accesibil în limitele maxim posibile nouă. *Sfânta Treime este îndreptată către lume prin figura umană a Fiului lui Dumnezeu şi, prin aceasta, ortodoxia este creştinismul, (adică) credinţa în Hristos şi viaţa în El... Ortodoxia este creştinismul, adică credinţa în Hristos cel întrupat, care trăieşte în Biserica Sa, şi toată viaţa Bisericii este o comuniune*

[24] *Liturghier*, p.196-197.

[25] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 3, trad. de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 237.

nemijlocită cu El[26]. Acestea toate au determinat pe unii să spună despre cultul ortodox că este un cult prin excelenţă *hristocentric*[27].

Persoanele Sfintei Treimi, însă, nu se umbresc una pe alta, ci se revelează reciproc. În anafora liturgică a Sfântului Vasile cel Mare, la care ne-am referit şi mai sus, se spune că Iisus Hristos este *Mântuitorul nostru, nădejdea noastră, care este chipul bunătăţii Tale (al Tatălui), pecete asemenea chipului, care întru Sine te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, înţelepciune mai înainte de veci, viaţă, sfinţire, putere, Lumina cea adevărată*[28]. Ceea ce Evanghelia menţionează lapidar când spune: *cel ce m-a văzut pe mine a văzut pe Tatăl* (*Ioan* 14,9) este reluat clar şi amănunţit de textul liturgic. Dar nu numai Fiul ne descoperă pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt, ci şi Tatăl descoperă pe Fiul şi pe Duhul Sfânt, iar Duhul Sfânt descoperă pe Tatăl şi pe Fiul.

Persoana Duhului Sfânt este tot atât de prezentă în cultul divin ortodox ca şi persoana Fiului. Nu vom insista asupra acestui aspect întrucât el a fost dezbătut în cadrul unei întruniri asemănătoare[29], ci vom spune doar că din ziua cincizecimii şi până la sfârşitul veacurilor, Biserica este plină de Duhul Sfânt, Duhul adevărului.

3. Teocentrismul cultului divin ortodox afirmat de iconografie

Intre cuvântul Evangheliei, cultul divin şi icoană există o relaţie foarte strânsă[30], fiecare din cele trei punând în lumină pe celelalte două. Cultul şi iconografia, ambele înrădăcinate în evan-

---

[26] S. Bulgakov, *Cerul pe pământ*, trad. de St. Dobra, în rev. *Raze de lumină*, V, nr.1, p. 33, la Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală*, p. 53.

[27] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, Op.cit, p. 53.

[28] *Liturghier*, p. 197.

[29] Studiul s-a intitulat: *Cultul ortodox - spaţiul prezenţei şi lucrării Duhului Sfânt*, în rev. *Dialog Teologic*, I (1998).

[30] Michel Quenot, *Icoana, fereastră spre absolut*, trd. de Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Enciclopedică, Bucureşti 1993, p. 34.

ghelie, s-au dezvoltat concomitent, aşa încât în prezent formează un întreg. Nu se poate spune că unul dintre aceste elemente este adăugat celuilalt, sau că unul ar putea exista fără celălalt.

În prezent, programul iconografic al bisericilor ortodoxe este bine stabilit şi respectarea principiilor lui generale este absolut obligatorie. În spaţiul liturgic, icoana propovăduieşte, explică şi apără învăţătura şi credinţa. Cu alte cuvinte, prin imaginea sfântă se săvârşeşte aceeaşi lucrare care se săvârşeşte prin intermediul rânduielilor sfinte. Iconografia, ca parte componentă a cultului divin, are caracter teocentric. Chiar şi atunci când în bisericile noastre predomină imagini ale sfinţilor, datorită modului de alcătuire al programului iconografic, teocentrismul nu este pus în umbră, ci afirmat.

Reprezentarea iconografică a lui Dumnezeu-Tatăl este mai rar întâlnită. Motivele care au determinat această situaţie sunt trei: mai întâi, pentru că ereziile anti trinitare nu vizează persoana Tatălui; în al doilea rând, pentru că reprezentarea iconografică a Tatălui, sub chipul unui bătrân poate fi acuzată de subordinaţionism; şi în cele din urmă, pentru că chipul Tatălui este Însuşi Isus. Cele mai reprezentative imagini ale Tatălui sunt cele care redau actul creaţiei: Erminiile bizantine precizează că *cel vechi de zile* este pictat, văzut din faţă ca un bătrân îmbrăcat în veşmânt alb, cu nimb înstelat, ţinând în mâna stângă globul pământesc, iar cu mână dreaptă binecuvântând[31].

Persoana Fiului este cel mai des reprezentată în registrele picturale din biserică: din turla centrală până la baza pereţilor din Sfântul Altar până în pridvor, programul iconografic este plin de prezenţa lui Hristos. De la Iisus cel născut în peştera din Betleem, până la Iisus Judecătorul, pictura bisericească ne prezintă întreaga Evanghelie în culori.

---

[31] C. Săndulescu - Verna, *Erminia picturii bizantine, după versiunea lui Dionisie din Furna,* ed. Mitropoliei Banatului, Oradea, 1979. p. 375.

Duhul Sfânt este reprezentat ca un porumbel alb, având aripile întinse şi aureolă în jurul capului. Alteori este reprezentat sub chipul limbilor de foc sau ca un râu care curge[32].

Două imagini reprezintă Sfânta Treime: prima dintre ele înfăţişează pe cei trei tineri pe care patriarhul Avram i-a găzduit la stejarul Mamvri; cea dea două îl înfăţişează pe Tatăl sub chipul unui bătrân, având pe Fiul de-a dreapta Sa, în mijloc se află crucea, iar deasupra este înfăţişat Duhul Sfânt, sub chipul unui porumbel[33]. Dimensiunile telogice ale acestor două reprezentări picturale sunt impresionante[34].

Ceea ce afirmă şi susţine caracterul teocentric al cultului este reprezentarea picturală de pe bolta turlei centrale a bisericilor ortodoxe, numită *Pantocratorul* (Atotţiitorul), care prezintă bustul Mântuitorului Hristos binecuvântând cu mâna dreaptă, iar sub braţul stâng ţinând Evanghelia. Acolo în bolta centrală Hristos nu este izolat, ci este întors spre lume, *scrutând adâncul inimilor celor adunaţi la un loc*[35]. El caută totodată spre sfinţii pictaţi pe pereţii bisericii. Aşezarea imaginii lui Iisus Hristos Atotţiitorul în bolta centrală, face ca toate manifestările liturgice să se îndrepte nu numai spre Hristos euharistic, ci şi spre Hristos reprezentat în icoană.

4. Sfinţii, îndrumători spre Hristos - Unicul centru.

La cele de mai sus adăugâm şi faptul că în biserică sfinţii înşişi ne îndreaptă spre Dumnezeu, centrul unic al întregii existenţe văzute şi nevăzute. Noi îi cinstim pe sfinţi, fără ca ei să se constituie în ţinte finale ale manifestărilor noastre de cult, ci prin ei cinstim pe Dumnezeu. În rugăciunea de sfinţire a icoanelor pe care sunt pictate chipurile sfinţilor se spune: *Doamne Dumnezeule...*

---

[32] *Ibidem*, p. 332.
[33] *Ibidem*, p. 346.
[34] Paul Evdokimov, op. cit., p. 253-258.
[35] Michel Quenot, op. cit., p. 90.

care şi acum chipurile şi asemănările sfinţilor plăcuţi ţie nu le lepezi, ci le primeşti, pentru ca robii tăi credincioşi, privind la ele, să Te preamărească pe Tine, care i-ai preamărit, şi să se nevoiască a fi următorii vieţii şi faptelor prin care aceia s-au învrednicit a dobândi harul Tău şi împărăţia Ta...[36]. Noi îi cinstim pe ei, iar ei la rândul lor preamăresc pe Dumnezeu şi se roagă pentru noi.

Două din cele mai importante personaje menţionate în Sfânta Scriptură orientează întreaga umanitate spre Hristos: Sfântul Ioan Botezătorul şi Maica Domnului. Pe când Ioan boteza mulţimile în apele Iordanului, Mântuitorul a venit la el. Şi, deşi mulţimile erau atrase de personalitatea Sfântului Ioan, el nu arăta spre sine, ci spre Hristos: *Iată Mielul lui Dumnezeu, cel care ridică păcatul lumii* (*In* 1,29). La nunta din Cana Galileii, Maica Domnului le spune celor care slujeau la mese: *Faceţi orice vă va spune!* (*In* 2,5). De atunci Ioan Botezătorul şi Maica Domnului orientează umanitatea permanent spre Hristos. Din acest motiv şi în icoană Maica Domnului nu apare singură, ci purtând pe Pruncul Iisus pe un braţ, iar cu celălalt arătând spre El. Prin pilda vieţii şi prin puterea lor în rugăciune, toţi sfinţii ne adună în jurul lui Hristos, acum *ca în ghicitură*, iar mai apoi faţă în faţă.

5. În loc de concluzii

În încheierea acestei expuneri vom spune că atunci când ne-am gândit ne referim la teocentrismul cultului divin, numai din perspectivă ortodoxă am pornit de la ideea că în relaţiile inter-teologice şi inter-bisericeşti nu trebuie să arătăm numai ce lipseşte unuia sau altuia, ci şi ceea ce avem şi putem oferi spre o mai bună cunoaştere reciprocă. Pe de altă parte, dacă privim prin prisma Parabolei fiului risipitor (*Lc* 16), vom vedea că cel ce unifică este tatăl, iar cei predispuşi la dezbinare şi risipire sunt fiii, aşa încât teocentrismul cultului divin este element unificator.

Pr. Viorel SAVA

---

[36] *MolifteInic*, Bucureşti 1998, p. 558.

Résumé

L'étude intitulé *Le caractère théocentrique de la liturgie divine* présente, dans la première partiè, les traites fundamentaux de la vie liturgique orthodoxe. ces traits montrent, d'une part, qu'entre la tradition liturgique de l'Eglise primaire et celle d'aujourd'hui on a gardé une liaison continue, et d'autre part, ils individualisent la tradition ortodhoxe dans la vaste contexte des autres confessions chrétiennes.

Dans la deuxième partie de cet ouvrage on a mis en evidence trois idées fondamentales:

a) le théocentrisme de la liturgie divine orthodoxe illustré par des hymnes et des prières;

b) l'iconographie ortodoxe confirme et soutient le caractère théocentrique du culte divin;

c) dans la liturguie divine, les saints nous dirigent vers Dieu le centre unique de l'existence entière.

La conclusion de cet ouvrage est que, dans les relations des Eglises, le thèocentrime de la liturgie divine représente l'élément unificateur.

IMAGINEA LUI DUMNEZEU ÎN IMNUL *TE DEUM*, ATRIBUIT SFÂNTULUI NICETA DE REMESIANA

Premisă

Tematica paternităţii lui Dumnezeu în imnul *Te Deum* şi în imnologia patristică în general, reprezintă un obiectiv de actualitate în cadrul ţesutului eclezial contemporan, fie datorită scopului ales pentru acest an 1999, al treilea şi ultimul de pregătire pentru marele jubileu, a-l descoperi şi cunoaşte mai profund pe Dumnezeu Tatăl, fie datorită faptului că între teologie şi celebrare există o legătură indisolubilă în jurul căreia se modulează viaţa oricărei comunităţi creştine din toate timpurile şi locurile.

Tema aleasă poate fi studiată sub diferite aspecte; actualitatea dezbaterii teologice atrage cu sine şi o reflecţie de teologie biblico-liturgică, pornind de la momentele de experienţă maturizată în cadrul Tradiţiei, în mod deosebit în acel amplu şi decisiv arc de timp care este momentul genetic al reflexiei teologice a patristicii. Cum se ştie, această perioadă de timp, extrem de fecundă în experienţe ecleziale, este caracterizată şi de naşterea diferitelor forme celebrative ale conţinutului de credinţă. Cele mai vechi imnuri creştine reprezintă doar o mărturie elocventă, întrucât expresiile pe care le întâlnim aici oferă numeroase domenii de cercetare teologică, la nivel biblic, doctrinal, exegetic, catehetic, liturgic, spiritual, etc... Parte integrantă a celebrării liturgice este proclamarea Cuvântului care tocmai în cadrul celebrării şi prin intermediul ei îşi găseşte o actualizare chiar în modul în care comunitatea celebrantă recepţionează Cuvântul lui Dumnezeu cu ajutorul rugăciunii liturgice. Cuvântul este proclamat şi evenimentul salvific este celebrat în faţa comunităţii, iar răspunsul acesteia ia contur în diferite forme comunitare, unele dintre ele fiind de o rară preţiozitate teologică.

În acest sens, examinarea formulelor care alcătuiesc imnologia creştină a primelor veacuri, dincolo de interesul pur arheologic sau filologic, îl conduce pe cititorul atent la descoperirea unor adevărate comori liturgico-teologice, al căror conţinut permit parcurgerea şi identificarea izvoarelor biblice, precum şi modul în care acea formă literară oglindeşte experienţa vieţii ecleziale a timpului respectiv. Textul imnurilor liturgice apare, aşadar, ca o mărturie privilegiată care atestă o anumită practică a Tradiţiei creştine, consistenţa unui conţinut teologic ce reflectă viaţa comunităţii orante cu tot evantaiul ei de preocupări doctrinale, etice şi spirituale.

Obiectivul şi metoda

Obiectivul central al prezentei comunicări este acela de a constata modul în care imnologia creştină a liturgiei comunitare reflectă conţinutul de credinţă pe care aceasta îl mărturiseşte, constatând ecoul pe care proclamarea cuvântului lui Dumnezeu îl are în răspunsul concret al comunităţii. Aceasta se caracterizează prin deschiderea responsorială faţă de misterul celebrat, dimensiune ce se cristalizează în formule liturgice de o mare densitate teologică, folosindu-se de limbajul teologic al timpului.

Pentru a atinge acest obiectiv este necesar să se verifice, mai întâi de toate, în ce măsură imnul analizat se inspiră din paginile Sfintei Scripturi, care este terminologia teologică a timpului pentru a descoperi, în sfârşit, conţinutul teologic prezent în spatele formulelor literare. Cu alte cuvinte, se vor sublinia trăsăturile imaginii lui Dumnezeu Tatăl aşa cum acestea transpar din imnul *Te Deum*.

Arcul de timp asupra căruia se vor îndrepta reflecţiile noastre este perioada în care încep să se fixeze textele folosite în liturgie şi, odată cristalizate în forma scrisă, încep să circule cu mare rapiditate, fiind adoptate fără reţineri chiar şi în locurile care trădau o oarecare reţinere în faţa acestor formule eucologice, pentru a valoriza ceea ce reprezintă rodul credinţei orante a unei anumite comunităţi ecleziale.

Textul şi autorul

Imnul, scris în limba latină, are un caracter profund laudativ adresat Sfintei Treimi şi a fost atribuit de Incmarus de Reims (*De Praedestinatione,* XXIX) în secolul al IX - lea lui Ambroziu şi Augustin care l-ar fi compus împreună cu ocazia botezului acestuia din urmă. Aceasta atribuire a fost probabil indicaţia care a dat loc răspândirii rapide imnului şi aprecierii lui, pentru că se făcea astfel apel la autoritatea unanim recunoscută a celor două mari personalităţi patristice occidentale[1]. Calităţile poetice ale Sf. Ambroziu şi prestigiul teologic al Sf. Augustin au făcut în aşa fel încât această atribuire să fie de necontestat pentru o lungă perioadă de timp.

Critica textuală recentă, însă, refuză o asemenea origine. Decantând mărturia lui Incmarus de elementele legendare pe care acesta le-a introdus în descrierea sa, călugărul benedictin Dom G. Morin a fost cel dintâi care a pus sub semnul întrebării această paternitate literară, ambroziană şi augustiniană[2]. El pleacă de la faptul că acest imn liturgic, în pofida unor expresii ce par a fi împrumutate din limbajul Sf. Augustin sau al Sf. Ambroziu, a trebuit să fie redactat mult înainte de prima jumătate a secolului al VI - lea, pentru că Sf. Cezar de Arles (+ 542) şi sf. Benedict (+ 543) îl menţionează deja în *Regulile* lor. Acest cânt se prezenta astfel ca un imn care a intrat în mod comun în uzul liturgic al Breviarului monastic.

O mărturie în plus în favoarea acestei ipoteze este faptul că în celebrul *Codex* alexandrinus al Bibliei (sec. V) se găseşte, alături de *Gloria in excelsis* în limba greacă, un fragment întreg din imnul nostru. Mai mult, proza ritmică în care a fost compus imnul, neobişnuită pentru imnologia latină, a lăsat loc ipotezei conform căreia textul ar fi de origine greacă, *Te Deum* nefiind altceva decât traducerea latină a unei compoziţii liturgice greceşti. Dar din

---

[1] M. G. MARA. *Te Deum* în *Dizionario Patristico e di Antichita Cristiane,* Casale Monferrato. Marietti 1983, 3360.

[2] G. MORIN. *L'auteur du "Te Deum".* Revue Benedictine 7 (1890) 151-159; *Nouvelles Recherches sur l'auteur du "Te Deum".* Revue Benedictine 11 (1894) 49-77 şi 337-345.

examinarea filologică a conţinutului, această ipoteză a fost respinsă, rămânând la convingerea fermă că imnul a fost compus în original în limba latină. Drept urmare, autorul nu poate fi decât unul care a fost marcat de *forma mentis* a limbajului teologic latin.

Atunci cine este autorul imnului, dacă acesta a trebuit să fie redactat într-o epocă în care luptele doctrinale referitoare la Sfânta Treime şi la persoana lui Cristos erau încă foarte vii şi dezbătute, atât de devreme încât să fi putut intra în uzul liturgic comun înainte de secolul al VI - lea?

Mai multe documente au făcut ca autorul acestui imn să conducă spre Niceta de Remesiana, luând în consideraţie spusele lui Paulin de Nola care atestă preocuparea lui Niceta faţă de imnuri şi cântări liturgice (*Carm.* 17, 90)[3]. Sf. Paulin de Nola, contemporan şi prieten al Sf. Niceta de Remesiana, a compus numeroase poeme literare creştine, printre care două sunt deosebit de relevante pentru scopul acestui studiu.

În poemul XVII, Paulin afirmă că patria lui Niceta este Dacia, aproape de Skopie, provincie romană alcătuită din două regiuni majore (*Dacia ripensis* şi *Dacia mediteraneană*) care la timpul respectiv purtau această denumire. Dacia traiană, aşa cum se ştie, era deja abandonată de administraţia romană sub Aurelian din 274-276. Tot aici aflăm despre populaţiile care beneficiau de activitatea misionară desfăşurată de Niceta în regiunile nordice ale imperiului cu rezultate admirabile[4]. Pentru Paulin, Niceta era prietenul venit din regiunile îndepărtate ale imperiului, dar nu era un necunoscut pentru că face numeroase referinţe la preocuparea acestuia pentru liturgie, cânt, misiuni de evanghelizare şi aşezăminte monahale. Poemul a fost compus în 398 şi în această compoziţie literară Paulin oferă alte date istorice precise semnificative pentru contextul

---

[3] PAULINI NOLANI *Carmen* XVII. CSEL 3, 81-96.

[4] H. SIVAN. *Niceta's (of Remesiana) Mission and Stilicho's Illyrican Ambition. Notes on Paulinus of Nola* “Camen XVII”. Revue des Etudes Augustiniennes 41 (1995) 79-90.

istoric al timpului şi al regiunii în care Niceta era episcop cu sediul la Remesiana[5], actualmente lângă oraşul Niš (Serbia).

Ca o confirmare a acestei atribuiri sunt numeroase manuscrise irlandeze care pun imnul sub paternitatea literară a Sf. Niceta şi cercetătorul benedictin amintit mai sus este de părere că, într-adevăr, concluziile sale nu au mai fost contestate.

Te Deum. Textul şi structura literară

Analizăm în cele ce urmează textul imnului *Te Deum,* structura sa literară, folosirea şi destinaţia sa în contextul liturgic în care este menţionat. Cadrul limitat al acestui studiu nu ne permite să subliniem uzul citatelor biblice pe care le conţine imnul în cauză şi nici să facem critica acestora din punctul de vedere al textului biblic. Cu toate acestea, nu putem trece cu tăcerea asupra lor pentru că imnul a fost în uzul Oficiului matutin chiar în primele organizări monastice din Occident.

Analiza structurii formale prezentă în strofele imnului ar recere o aprofundare specială şi ar fi interesantă pentru a vedea cum legile retoricii au fost valorizate de autor pentru a uşura transmiterea conţinutului.

În general, imnul prezintă strofe de lungime diferită. Prima strofă oferă cadrul global în care se vor încadra celelalte, punând accentul pe verbele finale ale fiecărui verset, *laudare, confiteri, venerari.* Strofa a II - a şi cea mai amplă este în formă de două triplete concentrate în jurul frazei care aclamă sfinţenia lui Dumnezeu, folosindu-se de textul biblic din *Is* 6,3. Strofa a III - a are un caracter profund cristologic, al cărei conţinut teologic va fi analizat ulterior. Strofa a IV - a este o concentrare de verbe care invocă mântuirea, binecuvântarea şi conducerea acelora care sunt poporul lui Dumnezeu, motivată prin acţiunea de binecuvântare a numelui său înălţată zi de zi. Ultima strofă este o secvenţă de

[5] P. FABRE. *Essai s r la chronologie de l'oevre de s. Paulin de Nole.* Paris 1948, 35-37.115; *idem., Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne.* Paris 1949, 221-231.

invocare a milostivirii divine asupra celor care speră în Dumnezeu pentru a trăi departe de păcat în ziua marcată de rugăciune şi de mărturisirea lui Dumnezeu.

Gramatical, schimbarea subiectului acţiunii poate prezenta dificultăţi pentru înţelegerea imnului: de la persoana I plural, la a III-a plural, revenirea la pluralul comunitar al Bisericii sfinte, pentru ca în versetul final să se introducă subiectul la persoana I singular, dar aceasta poate fi explicată prin dorinţa de a personaliza întregul conţinut.

Dincolo de dificultăţile formale ale textului, trebuie subliniată structura în cadrul căreia se articulează conţinutul. Accentul pus pe forma imnului permite de a extrage cu o mai mare uşurinţă bogăţia conţinutului şi de a constata în acelaşi timp cum însăşi structura literară este de aşa natură încât facilitează transmiterea conţinutului, aşa cum se poate constata din dispunerea grafică, care vorbeşte de la sine.

O ultimă consideraţie referitoare la structura imnului. Se observă cursivitatea textului, marcat de un *cursus* asupra căruia se modulează forma literară. Dar scopul primar al ritmului în domeniul imnologiei nu este de natură estetică: elementul literar oferă spaţiul şi metodologia necesare pentru a încadra într-o structură liturgică accesibilă un anume text, în care Mireasa foloseşte cuvintele Mirelui ei divin.

Dar să vedem acum structura literară, ajutându-ne de sublinierile grafice:

Strofa *I:*

Te Deum *laudamus:*

Te Dominum confitemur.

Te aeternum Patrem, omnis terra *veneratur.*

Strofa a II-a:

Tibi omnes angeli,

Tibi caeli et universae potestates, incessabili voce *proclamant:*

Tibi cherubim et seraphim,

Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth!

Pleni sunt coeli et terra maiestatis gloriae tuae!

Te *gloriosus* apostolorum chorus,

Te prophetarum laudabilis numerus *laudat* exercitus.

Te martyrum candidatus [exercitus]

Te per orbem terrarum sancta *confitetur* Ecclesia,

Patrem immensae maiestatis,

venerandum tuum verum et unicum Filium

Sanctum quoque Paraclitum Spiritum.

Strofa a III *-a:*

Tu rex gloriae, Christe.

Tu Patris sempiternus es Filius.

Tu, ad liberandum suscepturus hominem, non *horruisti* Virginis uterum.

Tu, devicto mortis aculeo, *aperuisti* credentibus regna coelorum.

Tu ad dexteram Dei *sedes,* in gloria Patris. Iudex crederis esse venturus.

Strofa a IV -a:

Te ergo *quaesumus,*

tuis famulis *subveni,* quos pretioso sanguine *redemisti.*

Aeterna *fac* cum sanctis tuis gloria *numerari.*

Salvum fac populum tuum, Domine,

et *benedic* hereditati tuae;

et *rege* eos,

et *extolle* illos usque in aeternum.

Per singulos dies *benedicimus* te;

et *laudamus* nomen tuum in saeculum et in saeculum saeculi.

Strofa a V -a:

Dignare Domine, die isto sine peccato nos *custodire.*

Miserere nostri, Domine, *miserere* nostri.

Fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum *speravimus* in te.

In te Domine, *speravi:* non *confundar* in aeternum.

După cum se poate observa, structura liturgică a acestui text se bazează pe două puncte de referinţă cheie ca în orice text eucologic: momentul anamnetic şi cel suplicativ. Se poate observa *o primă parte laudativă*, strofele I - III, prin care se aduce laudă Sfintei Treimi amintind mai întâi celui care aduce laudă cine este acel Dumnezeu spre care înalţă rugăciunea şi după aceea ceea ce Dumnezeu a săvârşit pentru binele omului; aici, această laudă adusă lui Dumnezeu comportă o dezvoltare anamnetică de o amploare grandioasă, care accentuează dimensiunea laudativă orientată spre Dumnezeu şi, în acelaşi timp, contextualizează mai bine momentul de cerere al rugăciunii. În *a doua parte a imnului,* strofele a IV - a şi a V-a, conform structurii generale a oricărui text eucologic, este o rugăciune de cerere (*quaesumus*) pentru anumite necesităţi şi circumstanţe specifice, în cazul nostru ocrotirea divină pentru a nu păcătui şi mântuirea lui Dumnezeu pentru a putea aduce în fiecare zi laudă numelui său. Momentul rugăciunii de cerere reprezintă manifestarea exterioară a ceea ce doreşte mai mult cel care se roagă.

Tematici teologico-trinitare

Este cunoscut raportul strâns care există între *lex orandi* şi *lex credendi.* Din această perspectivă vom verifica în ce măsură conţinutul rugăciunii poate fi pentru noi un semn al credinţei care stă la baza momentului liturgic ţinând cont de articularea tematică a sintezei teologice.

În contextul acestui studiu vom considera în mod deosebit câteva trăsături teologice care poartă amprenta trinitară a imnului *Te Deum*: realitatea unei rugăciuni trinitare şi contextul ei laudativ, fizionomia teologică a lui Dumnezeu Tatăl aşa cum emerge ea din versetele imnului, dimensiunea şi terminologia cristologică a acestui cânt liturgic precum şi raportul stabilit între Dumnezeu şi comunitatea orantă.

Rugăciunea trinitară

Rugăciunea creştină trebuie să fie întotdeauna adresată lui Dumnezeu Tatăl dar asemblea liturgică invocă mijlocirea Fiului pentru ca, în Duhul Sfânt, să-şi îndeplinească dimensiunea ei sacerdotală şi să obţină ceea ce îşi doreşte mai mult de la izvorul oricărui bine autentic.

Imnul *Te Deum* este o mărturie evidentă a dimensiunii trinitare a rugăciunii creştine. Chiar dacă nu este în mod explicit o mărturisire de credinţă, folosind categoriile unui tratat special de teologie, totuşi, asemblea mărturiseşte în mod implicit propria credinţă recunoscând pe Dumnezeu ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt, făcând uz de o terminologie care încearcă să exprime unele elemente referitoare la Dumnezeu în el însuşi şi la Dumnezeu în raport cu adunarea eclezială.

Trăsăturile lui Dumnezeu Tatăl

Dumnezeu Tatăl este invocat frecvent cu termenul *Domine,* uneori cu *Deus*; dar imnul nu se mulţumeşte cu termenul suficient de semnificativ la nivel lingvistic şi salvific, ci amplifică imaginea

lui Dumnezeu cu alte expresii similare, care, considerate împreună, ne oferă un cadru mai precis.

Prima trăsătură subliniată de textul imnului este cea care se referă la *eternitatea paternităţii* lui Dumnezeu Tatăl. Dumnezeu este Tată din veşnicie, nu poate să nu fie Tată întru cât din veşnicie el are un Fiu. Paternitatea sa veşnică presupune în mod implicit naşterea Fiului din veşnicie. Niciodată Tatăl nu a fost fără Fiul său, iar Fiul a fost Fiu din veşnicie. Nu a existat nici un moment în care Dumnezeu să nu fi fost Tată. Fiul nu a început niciodată să existe, ci este *dintotdeauna* Fiul Tatălui. Spre Dumnezeu Tatăl se îndreaptă veneraţia întregului pământ.

Încă din primele versete transpare convingerea că Dumnezeu este Cel Sfânt prin excelenţă. Spre el se înalţă cântul care proclamă *sfinţenia sa*: al celor din ceruri şi al celor de pe pământ. Îngerii, cerurile, tăriile cereşti, heruvimii şi serafimii aclamă neîncetat sfinţenia lui Dumnezeu. Eternitatea paternităţii sale este marcată de sfinţenia sa, şi imnul nu ezită să facă apel la textul viziunii profetului Isaia (6,3) în care profetul, prosternat cu faţa la pământ în templul Domnului, aude cântul de laudă pe care heruvimii îl adresează sfinţeniei lui Dumnezeu, Cel de trei ori sfânt. Şi nu este exclus ca asupra textului din *Is* 6,3 autorul imnului să arunce şi un fascicol de lumină trinitară, plecând de la tripla insistenţă asupra termenului *sanctus* atribuit realităţii lui Dumnezeu.

Dar nu numai creaturile cereşti adresează imnul lor sfinţeniei lui Dumnezeu, ci şi cei care pe pământ au experimentat măreţia slavei sale de nedescris: apostolii, profeţii, martirii, laudă neîncetat sfinţenia celui care i-a facut părtaşi de atributul cel mai marcant al lui Dumnezeu, sfinţenia sa. Aşadar, Dumnezeu este Tată din veşnicie, iar paternitatea sa este strâns legată de sfinţenia sa.

Pe Cel sfânt prin excelenţă, Biserica sfântă îl recunoaşte ca pe izvorul sfinţeniei ei şi îl mărturiseşte ca pe Tatăl măreţiei de necuprins împreună cu singurul şi adevăratul său Fiu, şi împreună cu Duhul cel Sfânt, Mângâietorul. Mărturisirea credinţei sfintei

Biserici nu poate să nu fie trinitară, chiar dacă ea se adresează în primul rând lui Dumnezeu Tatăl.

Iată, aşadar, cum este văzut Dumnezeu Tatăl în termenii imnului: *Pater aeternus, Sanctus, Pater immensae maiestatis,* centrul mărturisirii Bisericii. Aceşti termeni sunt folosiţi pentru a exprima realitatea indicibilă a lui Dumnezeu considerat în sfinţenia sa de nedescris şi, deci, ca izvorul oricărei sfinţenii; este considerat dincolo de timp, pentru a fi invocat în timp; Cel care transcende timpul, pentru a fi prezent în orice timp. Realitatea lui transcedentă, pătrunsă de sfinţenie, este aşadar considerată în referinţă directă la paternitatea lui Dumnezeu.

Conţinutul cristologic

Strofa cristologică debutează într-o continuitate terminologică ce pune în primul plan slava Fiului. Dacă Dumnezeu Tatăl este Tatăl măreţiei de nedescris, de a cărui slavă sunt copleşite cerul şi pământul, atunci şi Fiul Tatălui este părtaş la gloria realităţii transcendete a lui Dumnezeu Tatăl. Fiul, numit în termenul salvific de Fiu întrupat care şi-a dobândit titlul de glorie, este numit acum *Regele slavei, Cristos*.

Dacă Dumnezeu este Tată din veşnicie, nu a fost privat de Fiul său nicicând, atunci şi Fiul este Fiul Tatălui din veşnicie, *sempiternus Filius Patris.*

De la planul realităţii lui Dumnezeu în el însuşi se realizează trecerea la ceea ce Dumnezeu Tatăl săvârşeşte în planul salvific al economiei sale veşnice prin Fiul său. Rămânând Fiul veşnic al Tatălui, El nu a dispreţuit sânul Fecioarei, ci pentru a-l elibera pe om, a luat natura acestuia şi învingând boldul morţii, a deschis Împărăţia Cerurilor tuturor celor care cred în el. Avem astfel un rezumat sumar al operei de răscumpărare, prezentată în termeni de eliberare. Prin lucrarea sa mântuitoare, Fiul şi-a dobândit un popor, care devine poporul *său,* moştenirea sa. Acum Fiul întrupat şi înviat stă la dreapta lui Dumnezeu, în slava Tatălui său, de unde va veni ca judecător.

În această optică, Fiul veşnic al Tatălui este considerat în funcţia sa salvifică ce duce la îndeplinire planul mântuirii Tatălui de a-i elibera pe oameni de apăsarea morţii. Pe Dumnezeul cel nevăzut, Fiul l-a făcut cunoscut prin opera sa salvifică. Şi astfel, paternitatea lui Dumnezeu este pentru omul care crede un titlu salvific, "economic", realizat concret de Fiul său întrupat. Pentru cel care nu primeşte darul mântuirii, Dumnezeu rămâne un *Deus absconditus*, care nu poartă trăsăturile unui tată. *Pe Dumnezeu, nimeni nu l-a văzut vreodată, ci Fiul său, el ni l-a făcut cunoscut* (*In* 1, 18).

Deşi imnul este pătruns de lauda adusă lui Dumnezeu Tatăl, se face apel la mijlocirea şi la funcţia salvifică a Fiului pentru ca cei eliberaţi prin *sângele său preţios* să fie susţinuţi pentru a ajunge cu toţii în slava sfinţilor săi care se bucură deja de slava lui Dumnezeu pentru totdeauna.

Milostivirea lui Dumnezeu, recunoscut ca Tată

După ce s-a adus laudă Fiului lui Dumnezeu Tatăl, Cristos, acum imnul încheie rugăciunea de laudă cu o secvenţă care invocă milostivirea lui Dumnezeu Tatăl. Spre el se îndreaptă rugăciunea, prin Fiul.

Ultima strofă este constituită dintr-o însumare de referinţe biblice în care asemblea orantă se foloseşte de cuvântul revelat pentru a adresa maiestăţii dumnezeieşti cererile ei. Sunt citaţi pe rând Psalmii 27,9 şi 32,22 în care se invocă milostivirea lui Dumnezeu asupra celor care se recunosc ca popor al său, moştenirea sa, poporul pe care i l-a dobândit Fiul său.

Dacă între atributele folosite de imn pentru a se adresa lui Dumnezeu Tatăl, nu întâlnim termenul *misericors*, găsim totuşi convingerea că Dumnezeu Tatăl este izvorul milostivirii. Termenul *misericordia* trimite la manifestarea iubirii sale, atitudine care caracterizează prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu. Invocarea milostivirii lui Dumnezeu este raportată la referinţa biblică ce se include în contextul alianţei, în care Dumnezeu îşi alege un popor pentru a

fi poporul *său* (*Ex* 34,6), alianţă reînnoită după păcatul poporului. Teama ca noua alianţă cu Dumnezeu, încheiată prin sângele preţios al Fiului său, să nu fie distrusă de opera păcatului îl determină pe autor şi pe cel care se roagă să invoce ocrotirea lui Dumnezeu pentru a nu fi lăsat singur în lupta împotriva păcatului distrugător. *Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire*. În fiecare zi este reînnoită această cerere pentru ca maiestatea lui Dumnezeu, Cel de trei ori sfânt, să nu fie îndepărtată de lucrarea pustiitoare a păcatului.

Consecinţa conştiinţei că Dumnezeu este cel sfânt prin excelenţă este acum concretizată în invocarea ajutorului său dumnezeiesc pentru ca cel care îi aduce cântare de laudă să nu cadă pradă păcatului. Conştiinţa sfinţeniei lui Dumnezeu şi conştiinţa păcatului omului, transendenţă şi creaturalitate, Dumnezeu şi om, iată care sunt binomurile care încheie şi rezumă întregul conţinut al imnului laudativ *Te Deum.* Cu cât omul se apropie mai mult de Dumnezeu cu atât mai mult îi simte sfinţenia şi, în acelaşi timp, se cunoaşte pe sine ca greşitor şi păcătos. De aici, necesitatea ca orice cântare de laudă adusă transcendenţei lui Dumnezeu să se încheie prin invocarea milostivirii sale.

Concluzii

Dacă este adevărat că literatura patristică poate fi comparată, cu *jurnalul intim al sufletului pe care Biserica l-a scris în adolescenţa ei, pe când avea şaptesprezece ani, adică în adolescenţa ei spirituală* (H. Urs von Baltasar)[6], atunci trebuie să aprofundăm caracteristicile ei, nu în sensul material al cuvântului, ci pentru a-i dezvălui spiritul care a constituit atmosfera bogată a acestui arc de timp.

Când deveneau creştini, sfinţii Părinţi ştiau că legea supremă a credinţei Bisericii este *lex orandi*. Liturgia se prezenta astfel contextul primar în care se păstra şi se aprofunda *depositum fidei.* În acest sens, imnul *Te Deum* mărturiseşte că asemblea liturgică, adunată pentru a celebra maiestatea de necuprins a lui Dumnezeu,

---

[6] Cf. A. ORAZZO. *I Padri della Chiesa e la teologia.* San Paolo 1995, 10.

este vehicolul care transmite conţinutul de credinţă. Când vor să aprofundeze şi să transmită credinţa, ei o fac în contextul eclezial al celebrării misterului prin excelenţă. Dacă am putea preciza mai bine, am spune că ei *mai întâi se roagă şi după aceea cred,* altfel spus, cred aşa cum se roagă. A recupera dimensiunea celebrativă a credinţei: iată care ar fi concluzia finală în urma analizării imnului *Te Deum*. Trăsăturile lui Dumnezeu noi le căutăm în tratate, uneori aride, dar El ni le descoperă cu precădere în rugăciune.

Pr. Adrian DANCĂ

Riassunto

Il periodo patristico si presenta come un tempo particolarmente ricco di esperienze ecclesiali in diversi ambiti. Tra questi, spicca quello dell'innologia liturgica in cui si trovano numerosi elementi teologici. In questo senso, l'inno *Te Deum*, attribuito a Niceta di Remesiana, ha raggiunto una difusione assai ampia a causa della sua bellezza letteraria e della sua ricchezza teologica.

Il presente studio si prefigge di esaminare i tratti teologici della figura di Dio Padre. Dopo un'analisi del testo e della sua struttura letteraria, che rivela la sua impronta trinitaria, si sono sottolineate le tematiche maggiori di carattere teologico e trinitaria. L'eternità della paternità di Dio Padre nell'inno va di pari passo con la sua santità indicibile che si ispira alla triplice acclamazione presente nel testo profetico di *Is* 6,3. In seguito si preso in esame le caratteristiche cristologiche, sufficientemente ampie per collocare la redazione dell'inno nel periodo del dibattito cristologico che va tra il primo e il secondo concilio di Nicea, e così si spiega anche la pneumatologia incipiente.

La parte finale dell'inno mette in risalto la misericordia di Dio Padre e su questo argomento lo studio si soffermato più a lungo, perché la misericordia divina scaturisce dalla sua santit, così sentita dall'autore di questo componimento letterario.

L'APPELLATION *SAINT-PÈRE* APPLIQUÉE AU SOUVERAIN PONTIFE

Préambule

La première réaction, devant le titre *Saint-Père* pour parler du Pape ou s'adresser à lui, est souvent de recourir à la parole du Christ dans ses invectives contre les pharisiens: *N'appelez personne sur la terre votre "Père", car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste* (*Mt* 23,9).

Le commentaire de la Bible de Jérusalem dit que les versets 8-12 sont adressés aux seuls disciples et n'appartenaient sans doute pas primitivement au même discours; la Traduction Oecuménique de la Bible précise: ces versets n'interdisent pas aux disciples d'exercer un ministére de maître ou de catéchéte, mais d'usurper une autorité qui n'appartient qu'au Christ et à Dieu. Importante est la conclusion de ce passage: *le plus grand parmi vous sera votre serviteur* (*Mt* 23,11).

Il faut donc situer la parole du Christ dans son contexte, concernant l'usage des titres alors donnés aux maîtres, docteurs et autres pères, usage qui risquait d'obnubiler la source de toute sagesse et paternité: Dieu. D'ailleurs Jésus lui-même dit aux apôtres, aprés le lavement des pieds: *vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis* (*Jn* 13,13).

Saint Paul fera usage de ce terme dans sa Ière Lettre aux Corinthiens, qu'il admoneste à la façon d'un père, en raison de leur comportement pas suffisamment conforme à l'enseignement qu'il leur avait donné, et de leur dire: *En effet, quand vous auriez dix mille pédagogues en Christ, vous n'avez pas plusieurs pères; car c'est moi qui, par l'Évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus* (*1 Co* 4,15).

C'est donc dans le rapport *ecclésial*, à travers la mission propre de celui qui exerce une paternité évangélique, d'ordre

spirituelle, qu'il faut considérer l'usage du terme *Père* pour ceux qui dans l'Église ont une mission spéciale de *génération* spirituelle, à travers l'enseignement, la sanctification, le rassemblement de la communauté des croyants. L'Église primitive d'ailleurs n'eut aucune difficulté à vivre cette réalité. Saint Jérôme (342-420) écrit que dans les monastères de Palestine et d'Égypte, les moines s'adressent l'un à l'autre avec le titre de *père*. Nous en dirons quelques mots, tout à l'heure, dans un bref aperçu historique de certains termes relatifs au Pape.

Pour ce qui concerne le Souverain Pontife, Successeur de Pierre comme Évêque de Rome, le titre de Père convient tout particuliérement. L'attribut saint, dans le mot composé *SaintPère*, n'a pas une connotation morale première, qui identifierait le Pape à un saint canoniquement reconnu comme tel. D'ailleurs pour les Papes aussi le procès de canonisation est nécessaire pour les proposer, comme *saints*, à la vénération des fidèles. Le terme *saint* veut surtout faire référence à la pratique de l'Église primitive d'appeler *saint* tout membre de la communauté chrétienne (cf. par ex. *Ac* 9,13; *Rm* 1,7, *1 Co* 1,2; *Col* 1,2).

Dans *Le bon usage*, Grévisse spécifie que le mot composé est précisément dit *mot composé dés le moment ou il évoque dans l'esprit, non les images distinctes répondant à chacun des mots composants, mais une image unique* (n. 179); pour nous ici, l'Évêque de Rome. Précisons qu'il s'agit pour *Saint-Père* de deux mots reliés au moyen d'un trait d'union, du moins en français; tandis qu'on pourrait aussi concevoir le mot composé de deux mots graphiquement indépendants: Saint Père. Concluons cette parenthése grammaticale en disant qu'il s'agit d'un mot composé par coordination - *quant on peut placer entre le déterminé et le déterminant l'expression qui est* -, à savoir la coordination d'un adjectif et d'un nom, l'adjectif étant tantôt au premier rang, tantôt au second (cf. Grévisse, Le bon usage, n. 183). De fait, en italien, la tradition est quelque peu différente: lorsqu'on parle du Pape, on dit *il Santo Padre* lorsqu'on s'adresse à lui, on dit de préférence: *Padre Santo*, ou mieux, surtout dans la forme écrite: *Beatissimo Padre*.

Origine de l'expression Saint-Père

L'expression *Saint-Père* pour désigner l'Évêque de Rome remonte au XIIème siècle, et apparait principalement dans les suppliques qui lui sont adressées. Elle correspond au sens historique de *pape*, *pappos* ou *pappas* en grec, qui signifie *père*.

Aux VIème et VIIème siècles, l' expression *Pater Patrum* est utilisée par les évêques d'Afrique et d'Illyrie pour parler du successeur de Pierre sur le siège de Rome (cf. Philippe Levaillain, art. Pape, in *Dictionnaire historique de la Papauté*, Fayard, 1994, 1759p.).

Il faut donc recourir à l'histoire de l'utilisation du terme *pape* (pappos, pappas) pour en comprendre l'évolution et son usage pour désigner l'Évêque de Rome.

Le terme *pappos*, en grec, est un terme d'affectueuse vénération, déjà présent chez Homère, utilisé surtout au vocatif pour s'adresser à son propre père. Dans l'ère chrétienne, il sera utilisé en Orient pour s'adresser aux évêques, et même aux prêtres. En Égypte, au IIIème siècle, on appelle *pape* l'Évêque d'Alexandrie (qui porte encore ce titre, comme en témoigne l'usage actuel concernant le Pape Chenouda, Patriarche copte d'Alexandrie), tandis que les chrétiens utilisent le terme *notre père* pour désigner l'évêque de leur cité provinciale. De là naquit la tendance - mais tendance seulement - à réserver l'expression *pape* aux évêques des grandes métropoles: Rome, Alexandrie, Carthage.

Chez les auteurs latins, la première mention du terme *papa* se rencontre chez Juvénal, au sens de *père nourricier*, ou de *précepteur*. Le *Dictionnaire latin-français* de F. Gaffiot dit:

papa Tert., papas Juv., ae, m., père nourricier, gouverneur (d'enfants), pédagogue.

S. Polycarpe est appelé *père des chrétiens*, même par les juifs et les paiens, lorsqu'il est entraîné au martyre (vers 155). De plus en plus, l'usage impose l'expression *papa* pour désigner les évêques, car ce terme enveloppe le concept de paternité spirituelle,

et implique une nuance d'affectueux respect (cf. H. Leclerc, art. *Pape* in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Vol. 13; Ph. Levillain, loc. cit.).

Le terme *papa* apparaît donc en Occident au début du IIIème siècle et reste réservé aux évêques (cf. S. Cyprien, Ep. 8,8:23,30).

La première attribution connue de l'expression *pappos* à l'Évêque de Rome est dans une inscription du diacre Severus à propos de S. Calixte (217-222): *cubiculum duplex cum arcisoliis et luminare iussu papae sui Marcellini (296-304)*. A la fin du IVème siècle, on trouve le graveur Furius Dionisius Filocalus qui, à propos du Pape Damase (366-384) est qualifié de *Papae sui cultor atque amator*. Notons que l'adjonction du qualificatif *mei, sui,* etc.. signifie qu'il ne s'agit pas encore d'un titre. On est encore proche du sens originel du terme, comme utilisé dans le langage courant, expression affectueuse pour son propre père ou maître (pédagogue). Aux IVème et Vème siècles, on trouve l'expression *papa urbis Romae aeternae*, et de plus en plus, pour l'évêque de Rome, le terme *pape* est accompagné du lieu: *papa urbis, urbicus, Romae, Occidentis, Ecclesiae catholicae Urbis Ramae*. On trouve ces expressions dans des décrets des empereurs, comme Honorius en 420 et Valentinien III en 445.

L'épitaphe du Pape Libère (352-366) donne le texte le plus ancien pour l'utilisation du terme *pape* désignant l'Évêque de Rome sans autre spécification; en 390, une adresse de saint Ambroise et du Concile de Milan au Pape Sirice (384-399) dit sous forme absolue: *Domino dilectissimo fratri Siricio papae*; de même le Concile de Tolède de 400. La juxtaposition de *frère* et *pape* indiquerait alors que ce dernier terme est l'équivalent de *évêque de Rome*.

Cyrille d'Alexandrie (376-444) écrit au Pape Célestin (422- 432), en l'appelant *très saint Père*, alors que celui-ci est de dix ans plus jeune que lui. De même, dans une lettre de 449, le Patriarche Flavien de Constantinople (390-449) appelle *père* saint Léon le Grand (440-461), alors que Léon le traite de *frère*. L'empereur

Marcien (450-457) s'adresse à saint Léon en lui disant: *sancte ac religiosissime Pater*. D'où, on pourrait en tirer la conclusion que le terme *Père, Saint-Père*, traduit en style noble ou curial le terme usuel *pape*. Vers 434, Vincent de Lérins, dans son *Commonitorium*, parle du *sanctus papa Xystus qui nunc romanam Ecclesiam venerandus illustrat*, réservant le terme *pape* à l'Évêque de Rome, car il ne l'utilise pas, comme c'était alors l'usage, pour Cyrille d'Alexandrie (376- 444) ni pour Capreolus de Carthage qu'il cite dans le même ouvrage. D'où, l'expression *pape* devient ici l'équivalent de *évêque de Rome*.

Relevons que le Synode de Vaison de 529 demande que le nom du Pape - *ut nomen Domini Papae* - soit mentionné dans les églises, quel que soit le titulaire du siège apostolique. Entre les Vème et VIIIème siècle prévaut l'usage que l'Évêque de Rome se désigne lui-même par le terme *pape,* comme le prouve le *Liber pontificalis* à partir d'Agapit (535-536).

Depuis Sabinianus (604-606), les papes sont fréquemment appelés *pères du peuple italien*. Le passage se fait donc insensiblement d'une appellation familière à celle d'un titre officiel désignant un office particulier. Jusqu'au Xème siècle, on trouve encore l'utilisation du terme *pape* pour des évêques d'autres sièges que celui de Rome, comme par ex. Avit de Vienne (Gaule) utilisant le terme *Papa Hierosolymitano*, étant lui-même appelé *pape* par ses collègues au Concile de Tours de 657 (can. 21); ou le VIème Concile de Constantinople (680), pour Cyrus *pape d'Alexandrie*; en 852 Eulogius, futur achevêque de Tolède, dans une lettre à Willesind de Pampelune appelé *beatissime papa*; ou en 998, l'empereur Othon III parlant du *papatum* de Milan, dans une Constitution décrétale pour le clergé d'Italie.

I1 faut arriver à Grégoire VII (1073-1085), pour que dans le *Dictatus Papae*, Reg. XI, soit établi que le terme *papa* serait dorénavant réservé au successeur de Pierre, *quod hoc unicum nomen est in mundo*.

Quelques considérations supplémentaires

1. Le premier Pape qui prit un nom différent de celui qu' il avait avant son élection au siège de Rome est Jean I (532-535), car il s'appelait Mercure. Mais il faut ensuite attendre Jean XII (955-964), pour le voir changer son nom Octave; il appartenait à la famille des Contes de Tuscolo. Ses six successeurs conservèrent leur nom de baptême, et c'est à partir d'un autre Jean, Jean XIV (983-984), qui s'appelait Pierre, alors évêque de Pavie, que s'établit définitivement la coutume pour le nouvel élu de prendre un nouveau nom comme Pape. Cela se fait, selon le cérémonial d'élection, sitôt aprés avoir demandé à l'élu s'il accepte son élection; ce nouveau nom est ensuite révélé par le Cardinal proto-diacre sitôt aprés la proclamation de l'élu, lorsqu'il ajoute: *qui nomen sibi imposuit...., qui a choisi de s'appeler....*

2. Il convient de distinguer entre les titres officiels du Pape, indiqués par ex. dans l'Annuaire Pontifical, et les appellations usuelles, comme précisément celles de Pape et de Saint-Père. Les titres officiels sont les suivants: Évêque de Rome; Vicaire de Jésus-Christ; Successeur du Prince des Apôtres; Souverain Pontife de l'Église universelle; Patriarche d'Occident; Primat d'Italie; Archevêque et Métropolitain de la Province romaine; Souverain de l'État de la Cité du Vatican; Serviteur des serviteurs de Dieu.

Le titre fondamental et originel est celui d'Évêque de Rome, que spécifie celui de successeur de Pierre, le Prince des Apôtres. C'est en effet comme Évêque de Rome que le Pape remplit une tâche spécifique dans l'Église, comme l'exprime la Constitution dogmatique de Vatican II *Lumen gentium*: *Mais le collège ou corps épiscopal n'a d'autorité que si on l'entend comme uni au Pontife romain, successeur de Pierre, comme à son chef et sans préjudice pour le pouvoir de ce primat qui s'étend à tous, pasteurs ou fidèles. En effet, le Pontife romain a sur l'Église, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement* (L.G., n. 22). Et encore: *Le Pontife romain, comme successeur de*

Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidéles (L.G., n. 23). Dans son Encyclique sur l'Oecuménisme *Ut unum sint*, le Pape Jean-Paul II écrit: *La mission de l'Évêque de Rome au sein du groupe de tous les pasteurs consiste précisément à "veiller" (épiskopé), comme une sentinelle, de sorte que, grâce aux pasteurs, on entende dans toutes les Églises particuliéres la voix véritable du Christ-Pasteur. Ainsi se réalise, dans chacune des Églises particuliéres qui leur sont confiées, l'Église une, sainte, catholique et apostolique* (U.U.S., n. 94). D'où le rôle central du Pape comme centre d'unité, et donc la vénération envers lui et des évêques et des fidéles qui l'appellent *Saint-Père* et *Pape*.

Notons que le titre *serviteur des serviteurs de Dieu* fut utilisé pour la première fois par le Pape S. Grégoire le Grand (590-610).

3. Le Pape Jean-Paul II est le 264ème pape légitime de l'histoire de l'Église, selon la chronique publiée par 1*'Annuario Pontificio*. Il naquit à Wadovice, dans l'archidiocèse de Cracovie, le 18 mai 1920; fut ordonné prêtre à Cracovie le 1er novembre 1946; élu évêque auxiliaire de Cracovie le 4 juillet 1958 du siège titulaire de Ombi, il fut consacré évêque le 28 septembre 1958 à Cracovie. Promu archevêque de Cracovie le 13 janvier 1964, il fut créé cardinal au consistoire du 26 juin 1967. Le 16 octobre 1978 il était élu Pape, inaugurant solennellement son pontificat le 22 octobre 1978.

S*ignification de l'appellation* Saint-Père

Comme nous l' avons vu au début de l' historique, l' expression *Saint-Père* veut dire:

1.- du côté des fidèles, un rapport filial, affectueux, qui reconnait en celui à qui on s'adresse ou de qui on parle, une mission de paternité spirituelle, qui exprime celle de Dieu envers nous, dans la triple charge confiée à l'Église de proclamer la Bonne Nouvelle du salut, de sanctifier les croyants, de rassembler les enfants de Dieu dispersés. C'est là une charge particulière et suprême du Pape

dans la triple mission de l'Église d'enseigner, sanctifier et gouverner, comme Prophète, Prêtre et Pasteur.

2.- du côté de celui qui est ainsi désigné, la responsabilité de vivre cette mission en parfaite conformité à la volonté du Christ, le *Saint de Dieu*, pour vivre ce que Dieu demandait déjà de son Peuple à travers Moise: *soyez saints, parce que moi, je suis saint* (*Lv* 11,44; 19,2).

Il s'agit donc d'une paternité, exercée au nom de Dieu, de qui *toute paternité tire son nom, au ciel et sur la terre* (Ep 3,15), et dont l'hymne introductive à l'épitre aux Éphésiens (Ep 1, 3-14) situe l'origine, tandis que les versets suivants (Ep 1, 15-23) expriment comment cette paternité doit s'accomplir dans le ministère apostolique.

Dans le drame *Traits de paternité* (*Raggi di paternità*, ed. Lib. Ed. Vat., 1982), Karol Wojtyla - aujourd'hui Jean-Paul II - exprime en termes philosophiques le drame d'Adam appelé à irradier la paternité de Dieu, alors qu'il préfére s'isoler dans l'égoisme facile. C'est par la génération que l'être humain fait disparaître son isolement, car le père se retrouve dans le fils, et il est ainsi appelé à aimer. Aussi, Dieu a-t-il voulu partager notre condition humaine comme Fils, pour manifester précisément que l'amour, le partage, est l'identité authentique de l'être humain.

Par conséquent, l'analogué premier de l'expression *Saint-Père* utilisée pour désigner le Pape est à découvrir en Dieu Père, comme vous le faites durant ce colloque théologique, afin de constater si et comment le Pape remplit pour l'Église et pour le monde la mission de rendre effective la paternité divine.

La qualification *saint* souligne la dimension spirituelle de cette paternité exercée au nom de Dieu; et nous avons déjà dit qu' elle n' implique pas de jugement moral sur la personne du Pape. L'origine historique de l'appellation nous a montré que cette expression *Saint Père* est née au temps de la querelle des investitures, et il apparaît normal qu'en rendant commune son utilisation dans les actes de chancellerie, la curie romaine ait ensuite voulu souligner le niveau spirituel, surnaturel, de la mission

du Pape, par l'adjonction de l'attribut saint, pour défendre implicitement la supériorité du pouvoir papal sur le pouvoir impérial.

Conséquences ecclésiales de l'usage de l'expression Saint-Père

Dans le contexte de cette année préparatoire au Grand Jubilée de l'An 2000, dédiée au Père, nous pouvons appliquer analogiquement quelques éléments relatifs à la Personne du Père au sein de la Trinité, à son être et à son action.

1. *Le Père comme source de la vie trinitaire*: on peut imaginer que la mission du Pape d'être centre visible d'unité de l'Église du Christ - *tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église* - est consécutive à sa profession de foi: *tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* (Mt 16,16), et à la constatation du Christ: *Heureux es-tu, Simon fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux* (Mt 16,17). Par conséquent cette mission a son origine dans l' action du Père, et j' ose même dire qu' elle met Pierre dans une situation de responsabilité particuliére vis-à-vis du Père, de faire valoir cette révélation. Le ministère du Pape de confirmer ses frères dans la foi, c'est-à-dire de leur faire partager la révélation qu' il a reçue du Père, est alors vue comme une manifestation privilégiée de la présence du Père dans le monde. Certes, c'est le Christ qui *fait voir le Père* selon sa parole à Philippe: *qui me voit voit le Père* (Jn 14,9); mais le Saint-Père, comme successeur de Pierre, a une part toute spéciale à cette mission du Fils, comme fondement visible de son Église. La source de la foi n'est pas Pierre, mais le Père; Pierre - le Pape - en est le support ici-bas.

Comme Jean-Paul II le dit dans l'Encyclique *Ut unum sint*, cette mission a besoin du soutien du Christ, car Pierre est faible, il a renié son Maître: *Le Pape dépend totalement de la grâce et de la priére du Seigneur: "J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas" (Lc 22,32)* (UUS, n.4). Dans cette mission de témoigner du

Christ, Fils du Dieu vivant, le Saint Père sait qu' il trouve auprès du Père la source de cette mission.

Le Pape est *principe* visible de la communion ecclésiale, en tant que centre d'unité, à la manière du Père, principe de la communion trinitaire. La différence, est que la communion ecclésiale ne vient pas du Pape, mais du Christ par l'Esprit Saint. I1 y a dispute entre canonistes sur l'origine de la juridiction des évêques, certains soutenant qu' elle vient du Pape qui confie une mission ou qui accorde la communion à un évêque élu. Pour ma part, je préfére voir cette origine du pouvair juridictionnel ou de gouvernement, dans l'ordination sacramentelle de l'évêque, la mission canonique ayant pour effet de déterminer seulement son champ d'application. La communion juridictionnelle avec le centre d'unité du collége des évêques, le Pape, donne à l'évêque la plénitude ecclésiale voulue par le Christ quant à sa mission de gouvernement et de structuration de la communion ecclésiale.

L'enracinement de la mission propre du Pape dans la communion trinitaire dit encore que le mode des relations entre les membres du collège des évêques est celui d'une égalité originelle entre eux, qu'exprime la fraternité épiscopale ou 1”*affectus collegialis*. De plus, si le centre d'unité a un rôle particulier, par une juridiction réelle sur les évêques mêmes, ce ne peut être que dans le service, pour confirmer ses frères dans la fidélité au Christ.

2. *Le Père comme terme de notre cheminement*: toute la mission du Fils consiste à remettre à son Père le monde réconcilié, car *quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui - même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous* (1 Co 15,28), parce que *viendra la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité, toute puissance* (1 Co 15,24). Sous cet aspect donc, la mission du Fils s'achève dans la soumission à son Père; l'oeuvre du Fils vise toute entière l'accomplissement de la volonté du Père. Par conséquent, la mission du Pape, fondement

visible de l'Église du Christ une et unique est tout entière tendue vers la réalisation de cette volonté du Père.

Aussi, en appelant le Pape Saint-Père, nous disons implicitement cette dimension eschatologique de sa charge, et nous nous engageons nous-mêmes à entrer dans cette réconciliatian ou soumission de toutes choses au Christ, qui, à la fin des temps, les soumettra à son Père. A cela nous aidera le Grand Jubilé de l'An 2000, vécu comme une année de réconciliation de l'humanité avec Dieu. C'est pourquoi, *le sens du "cheminement vers le Père" devra nous pousser tous à parcourir, dans l'adhésion au Christ, Rédempteur de l'homme, un itinéraire de conversion authentique* (Lettre Apostolique *Tertio Millenio adveniente*, n. 50). Aussi, la connaissance du Père, et celle du Christ come *Fils du Dieu vivant* et Rédempteur de l'homme, est l'objet principal de cette conversion, selon la parole même de Jésus: *la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ* (Jn 17,3). Ce n'est pas sans motif, donc, que le Pape a proposé un cheminement spirituel particulier de redécouverte du Dieu Trinité, dans sa Lettre Apostolique *Tertio Millenio adveniente*, en lien avec le grand programme de *nouvelle évangélisation* qui mobilise toute l'église, continent après continent, moyennant les différents Synodes spéciaux. Le cheminement vers le Père a, à mon sens, cette double dimension de réconciliation avec Dieu et de connaissance de Dieu.

3. *Le Père comme centre d'unité de la famille*. Le père est celui vers qui chacun des fils ou des filles a un rapport fondamentalement égal. C'est le père qui fait l'unité de la famille, avec la mère, bien sûr, qui partage avec lui la responsabilité parentale.

L'expression *père* pour l'évêque, comme nous l'avons vu dans la partie historique, avait précisément ce sens de dire l'unité de la communauté des croyants. Le Décret de Vatican II *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques y fait écho: *dans l'exercice de leur charge de père et de pasteur, que les évêques soient au milieu de leur peuple comme ceux qui servent, de bons*

pasteurs connaissant leurs brebis... Ils rassembleront et animeront toute la grande famille de leur troupeau, en sorte que tous, conscients de leurs devoirs, vivent et agissent dans une communion de charité (C.D., n. 16,1).

Combien davantage cela est le fait du Pape, qui *en sa qualité de pasteur de tous les fidèles envoyé pour assurer le bien commun de l'Église universelle et le bien de chacune des Églises, .. possède sur toutes les Éqlises la primauté du pouvoir ordinaire* (C.D., n. 2,1), car *le Pontife romain, comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lien entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles* (L.G., n. 23).

Dans ce contexte, il est intéressant de noter que dans ses adresses aux évêques, le Pape les appelle *Frères*, tandis que les évêques appellent le Pape *Père*. I1 n'y a pas contradiction, si l'on tient compte du fait que chaque évêque partage avec le Pape la sollicitude de toutes les Églises (cf. *Lumen gentium*, nn. 22-23), mais tous ont dans le successeur de Pierre leur centre d'unité (cf. *Lumen gentium*, n. 22). D'où la relation particulière de tous envers le Pape, reconnu comme centre d' unité à la maniére d'un père dans la famille; tandis qu'en les appelant *frères*, le Pape veut mettre en valeur non seulement sa mission de *serviteur des serviteurs de Dieu*, mais encore la réalité du

collége des évêques, dont il est cependant, comme centre d'unité, davantage qu'un *primus inter pares*. Comme vous le constatez, il n'y a pas de parallèle strict entre l'une et l'autre expression, ni non plus d'exclusion de l'une par l'autre; il faut les deux pour cerner davantage la réalité ecclésiale complexe du collège épiscopal dans son rapport à son centre.

Pour ce qui est des fidèles, le Saint-Père exerce vraiment ce rôle paternel, en réunissant des foules par ses audiences, ses célébrations, ses visites apostoliques dans le monde entier. Alors que notre société *massifiante* tend à laisser un chacun dans sa solitude, même lorsqu' il se trouve dans la foule d'un concert ou d'un événement sportif, dans un grand magasin ou sur les

boulevards, la présence du Saint-Père réunissant des milliers de fidéles pour une Messe ou de jeunes pour une rencontre donne à chacun et chacune le sens de son appartenance à l'Église comme famille des disciples du Christ, stimule chacun et chacune dans sa mission propre au sein de l'Église, rassure chacun et chacune dans son attachement au Christ, le confirmant dans sa foi.

4. *Saint-Père et Vicaire du Christ*: le Christ n'a d'autre mission que de conduire vers le Père; *ma nourriture - dit-ilest de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son oeuvre* (Jn 4,34); *car je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma propre volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé* (Jn 6,39). C'est dans cette relation filiale du Fils au Père que s'inscrit la mission du Pape, comme pasteur de l'Eglise universelle. Le Fils ne concentre par l'attention de ses disciples sur lui-même, mais il les oriente vers le Père. C'est pourquoi le christianisme est une religion *filiale*; c'est là, sa caractéristique dans le rapport de l’être humain avec la divinité. Aucune autre religion n'a cette caractéristique, même si certaines expriment parfois la divinité - Dieu pour le Judaisme et l'Islam - en des termes qui disent la paternité. Dans le christianisme c'est non seulement toute la communauté qui a un rapport filial avec Dieu, mais chacun de ses membres. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face en est un magnifique exemple, et ce n'est pas sans motif surnaturel qu'elle a été proclamée *docteur de l'Église* en notre fin de siècle, pour son enseignement sur l'enfance spirituelle, alors que notre société est une *société sans Père*. Aussi, toute l'activité des membres de l'Église, et d'abord celle du Pape, porte cette marque filiale.

D'où la mission du Saint-Père comme Vicaire du Christ, de *faire la volonté de Celui qui l'a envoyé* et de n'avoir comme le Christ d'autre nourriture que la volonté du Père. Certes, il y a des dangers de notre côté, de faire du Pape un écran entre Dieu et nous, de nous laisser porter par la curiosité et par l'extérieur de sa mission, pour le voir sans l'entendre, pour avoir une photographie à ses côtés sans voir le Christ dont il est le Vicaire et en oubliant l'enseignement du Christ qu'il ne cesse de nous donner par ses

encycliques, ses lettres apostoliques, ses initiatives, ses visites apostoliques, etc... I1 faudrait que l'appellation *Saint-Père* nous projette plus directement vers le Père des cieux, le Père des miséricordes, le Père des lumières, comme le Pape le fait en recevant toute personne qui désire le rencontrer, en allant vers tous ceux qui souhaitent le recevoir, en ne cessant de faire retentir le message du Christ pour tous, un message qui vient du Père et qui mène au Père.

Cette attitude du Pape transparaît, de fait, dans la devise épiscopale des derniers Papes: comme pour Pie XI: *restaurer toutes choses dans le Christ*; Paul VI *au nom du Seigneur*; Jean-Paul II *tout à toi*, c'est-à-dire, en référence à ses armes mariales: *tout à toi ô Marie, pour être comme toi, la servante du Seigneur, serviteur de Dieu*.

Conclusion

Au terme de ce bref exposé, je voudrais revenir sur cette parole du Christ à ses disciples: *nul ne connait le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler* (Mt 11,27). Pierre a reçu du Père la révélation que Jésus est *le Christ, le Fils du Dieu vivant* (Mt 16,16), révélation à partir de laquelle Pierre a été chargé d'être 1a pierre sur laquelle Jésus a bâti son Église, et recevant les clefs du Royaume des cieux (cf. Mt 16,17- 19).

En projetant, d'une certaine manière, Pierre vers le Père, par l'appellation *Saint-Père* qu'ils donnent au Pape, les fidèles de l'Église catholique - et ceux qui font de même disent ce rapport privilégié de la révélation faite à Pierre par le Père, manifestant bien par là qu'ils prennent appui sur celui que le Christ a choisi comme fondement visible de son Église.

† Jean-Claude PÉRISSET

Nonce Apostolique

CUM SĂ SPUI DUMNEZEU ASTĂZI

Omul de astăzi Îl caută şi Îl doreşte pe Dumnezeu. Fie că omul se situează în spaţii economico-sociale mai fragile unde acesta se zbate în lipsuri şi sărăcie, fie că face parte dintre bogaţii lumii, el nu îşi este suficient, caută împlinirea de sine dincolo de cele trecătoare şi imediate. Chip al lui Dumnezeu în sens ontologic, omul caută pe Dumnezeu, strigă după ajutorul Său. Întrebarea este dacă gândim şi vorbim despre un Dumnezeu care există în realitate sau dacă cuvintele prin care Îl numim sunt doar expresia unui *vocalism*[1] al indivizilor concreţi care numesc ceea ce gândesc fără ca aceste cuvinte să aibă un corespondent obiectiv, real în plan ontologic.

Dumnezeul Revelaţiei

În perspectiva teologiei creştine ieşirea din acest impas se face prin raportarea Revelaţiei la cuvântul lui Dumnezeu, comunicat oamenilor chemaţi la a cunoaşte şi a împlini voia divină. Astfel cuvântul lui Dumnezeu implică două componente:

a) Componenta noetică a conţinutului, anume faptul că *cuvântul corespunde realităţii enunţate*. De aceea cuvântul *dabar* în accepţia biblică este asociat cu *emet*, termen ce semnifică adevărul. În ceea ce priveşte conţinutul şi sensul lor, cuvintele sunt adevărate. Adevărul biblic are în această perspectivă şi o corespondenţă intersubiectivă, a unei relaţii între Dumnezeu şi omul interpelat de El, chemat la a cunoaşte pe Dumnezeu şi a-I împlini voia Sa. Această relaţie exprimă fidelitatea, credincioşia, întru cei doi parteneri ai relaţiei.

---

[1] Alain de Libera, *Cearta universaliilor, De la Platon la Sfârşitul Evului Mediu*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Timişoara, 1998, p. 18; Cf. Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, 1995, p. 593.

Dacă Vechiul Testament presupune mai ales *auzirea* lui Dumnezeu, întruparea lui Hristos implică şi vederea lui Dumnezeu, *…Şi am văzut Slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr* (*In* 1,14). Aceasta înseamnă că în discursul teologic despre Dumnezeu vorbim despre unicul şi adevăratul Dumnezeu, iar viaţa spirituală, vorbirea despre Dumnezeu, înseamnă comuniune cu Dumnezeu, viaţa în Hristos, experienţa întru lumină, bucurie, pace, prin Duhul Sfânt, Mângâietorul (*In* 15,26). Comuniunea cu Dumnezeu trebuie înţeleasă în perspectiva unei ontologii relaţionale[2], ca relaţie de iubire cu Dumnezeu, care se autocomunică, vesteşte voia Sa omului.

Astfel, enunţul general despre esenţa divină *Cel ce este* (*Ex* 3,14) devine, se face în Hristos, prin Duhul Sfânt în Biserică, pâine, lumină, cale, adevăr, viaţă, realităţi concrete care ne fac să înţelegem imediateţea şi familiaritatea divinului, transcendent şi imanent în mod paradoxal şi simultan, prezent şi lucrător pentru întreaga existenţă umană şi cosmică.

b) Componenta dinamică a Revelaţiei, a cuvintelor teologiei ce interpretează Revelaţia, anume faptul că *dabar* este concomitent şi eveniment, eveniment cu consecinţe soteriologice, evenimente ce se împlinesc în istorie, cu o finalitate eshatologică[3].

În contextul redescoperirii dimensiunii religioase în existenţa umană trebuie să arătăm că Biserica lui Hristos reprezintă locul vorbirii despre Dumnezeu şi a experienţei Sale, o experienţă spirituală, un dialog cu Treimea de Persoane divine. Creştinul ştie, cunoaşte şi experiază relaţia cu un Dumnezeu real, personal, revelat în Hristos, numit Părinte prin puterea şi iubirea Duhului Sfânt ce învăluie, copleşeşte şi iluminează pe oamenii răscumpăraţi şi reînnoiţi prin jertfa lui Hristos. Numindu-l pe Dumnezeu, creştinul cunoaşte şi trăieşte pe Dumnezeu într-o relaţie de tip intersubiectiv. Deşi

---

[2] Joseph Duponcheele, *L'Etre de l'Alliance*, Paris 1922, p. 93.

[3] H. Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, traduit d'allemand par Olivier Depré et Claude Geffré, Paris 1990, p. 143.

transcendenţa divină este inaccesibilă, totuşi creştinul îl simte pe Dumnezeu în cadrele imanenţei, apropiat, familiar.

Sfânta Treime - Dumnezeul pe care Îl invocăm şi pe care Îl adorăm

Ortodoxia, ca învăţătură, doctrină dreaptă, corectă, adevărată nu se reduce doar la intelectualism, la cunoaştere raţională, la conceptualizări şi formule dogmatice, stabilite şi propuse de Biserică. În Ortodoxie teologia nu este doar o disciplină intelectuală care a formulat primele mărturisiri de credinţă într-un mod sistematic, ceea ce ar fi străin de Biblie şi literatura creştină primară. Ortodoxia este şi întâlnirea cu Dumnezeu ce se comunică permanent Bisericii Sale întru iubire şi ea oferă comuniunea cu Dumnezeul treimic. În structura teologică, dogmatică, spirituală a Ortodoxiei nu există doar un exerciţiu al unei conceptualizări teologice, raţionale, ci ea este spaţiul unei experienţe spirituale profunde, existenţiale, a unei întâlniri şi a unei comunicări autentice cu Dumnezeu în rugăciune, în asceză, în Liturghie, personal şi comunitar, în Duhul lui Hristos. Teologia şi spiritualitatea ortodoxă nu sunt expresia unei meditaţii metafizice al cărei obiect ar fi principiile, ideile, adevărurile abstracte, impersonale, ci ele sunt tezaurul unei constante trăiri, înţelegeri şi experieri a Dumnezeului revelat în Hristos, mister transcendent absolut, dar imanent prin energiile necreate, prin harul şi iubirea Sa infinite, dăruite omului chemat la relaţia mântuitoare, îndumnezeitoare cu Părintele Său: Ortodoxia nu înseamnă doar o secvenţă istorică şi o tradiţie rigidă, ci este expresia supremă şi sublimă a unei fidelităţi nedisimulate, prin care credinciosul se deschide şi comunică cu misterul divin, cu Dumnezeu ca Treime de Persoane, cu Hristos prin harul Duhului ce-l transfigurează în comunitatea mărturisitoare. Ortodoxia este memoria vie a Bisericii dintotdeauna şi actualizează Biserica în plenitudinea sa, ca dimensiune spirituală şi istorică a relaţiei vii, iubitoare şi întru bucurie cu Treimea, înţeleasă şi experiată ca iubire supremă, ce cheamă la iubire. Iubirea lui Dumnezeu şi iubirea de Dumnezeu revelează sensul suprem al existenţei umane. De aceea şi misiunea Ortodoxiei, întemeiată şi infuzată de iubirea

absolută şi veşnică a lui Dumnezeu este chemare la iubirea lui Dumnezeu experiată ca relaţie interumană transfiguratoare ce semnifică şi deschide spre Dumnezeu-Iubire (*1 In* 4,8)[4].

Iubirea îşi are temeiul ontologic în Dumnezeu-Treime, realitatea absolută, cauză a existenţei cosmice şi umane *normă a Ortodoxiei pentru toată creştinătatea în toate secolele ce vor urma şi conţinut al teologiei*[5] implicit al învăţăturii şi misiunii Bisericii prin care Însuşi Dumnezeu extinde Împărăţia harului şi a iubirii Sale comunicându-Se umanităţii spre a fi cunoscut de oameni pentru mântuirea lor şi pentru viaţa în Dumnezeu, în lumina Sa.

Umanitatea răscumpărată în Hristos obiectiv se împărtăşeşte de viaţa dumnezeiască, de iubirea care transfigurează şi eternizează din planul trinitar al existenţei absolute. Biserica este spaţiul comuniunii oamenilor cu Dumnezeu peste tot unde aceasta fiinţează şi unde se extinde, ca relaţie harică, sacramentală cu Hristos cel înviat, posibilă prin descoperirea de Sine a lui Dumnezeu ce culminează în întruparea lui Hristos şi pogorârea Sfântului Duh. Biserica, în calitatea sa ontologică de comunitate teandrică, divino-umană, integrează pe oamenii care mărturisesc pe Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor, luminii Revelaţiei şi misterului Treimii, iar aceştia în Duhul lui Hristos au posibilitatea să cunoască, să experieze pe Dumnezeu ca Tată, ca iubire (*Rm* 8,15). Biserica se defineşte ca modul prin excelenţă *de a fi şi a trăi misterul lui Dumnezeu*[6] într-o tradiţie spirituală, şi teologică neîntreruptă şi care trebuie interpretată şi înţeleasă ca o experienţă a Revelaţiei[7], mai exact a Celui care se revelează subiectiv, Dumnezeu în Iisus Hristos. În Tradiţia Bisericii prin membrii acesteia, oamenii ce cred şi Îl mărturisesc

---

[4] Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachâaux et Niestlé, Neuchâtel 1965. p. 276.

[5] Iaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. II, *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700), Chicago and London, 1974, p. 25-26.

[6] Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodoxy*, W.C.C. Publications, Geneva, 1991, p. 2.

[7] Gerald O'Collins S.J., *Fundamental Theology*, Paulist Press, Mahwah, New York, 1986, p. 202.

pe Hristos creează *o permanentizare a dialogului Bisericii cu Hristos*[8].

În misiunea sa în istorie şi prin extinderea ei în întreaga lume *Biserica este dialogul lui Dumnezeu cu credincioşii prin Hristos în Duhul Sfânt. Dialogul purtat înainte de cuvântul de departe ajunge dialog intim prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om şi începe să se extindă prin Biserică*[9]. Esenţială în acest dialog prin timp ce integrează misterului Bisericii, mari spaţii geografice într-o ordine cronologică ce poate fi identificată şi redată documentar în mare parte este teologia trinitară aşa cum s-a cristalizat şi s-a structurat în creştinismul patristic. Teologia trinitară arată că Dumnezeu este în Sine Însuşi viaţa, comuniunea şi implicarea lui Dumnezeu în istorie are ca scop de a aduce umanitatea şi creaţia în general în această comuniune cu Însăşi Dumnezeu. Teologia trinitară din punct de vedere al teognosiei ortodoxe nu trebuie înţeleasă intelectualist, în sensul că, cunoaşterea (γνϖσιζ–σοφια) în sine ce constituie conceptul-cheie pentru greci s-ar substitui conceptului de eveniment, aşa cum a fost înţeleasă o lungă perioadă de timp de către scolastica occidentală care a redus cunoaşterea lui Dumnezeu la raţionalism[10], ci ea semnifică comuniune, relaţie existenţială, cu Persoana lui Dumnezeu, cu Dumnezeu, Treimea de Persoane. Cunoaşterea lui Dumnezeu este o experiere după logica şi realitatea intersubiectivă umană eu-tu, extrapolată şi înţeleasă ca relaţie cu Tu absolut, cu Dumnezeu care se comunică pe Sine întru iubire şi interpelează pe omul ce se defineşte ontologic în relaţie cu Dumnezeu Creatorul şi Mântuitorul. Cunoaşterea Dumnezeului treimic, nu o *cunoaştere abstractă, ci existenţială a lui Dumnezeu nu se limitează numai la intelect. Trebuie în mod necesar o vie contopire*-*comunicare a*

[8] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, Bucureşti, 1978, p. 58.

[9] *Ibidem*, p.50, cf. Pr.Prof. Dumitru Radu, *O culme actualizată a teologiei patristice*, în "Ortodoxia", XLV (1993), nr. 4, p. 46.

[10] David J. Bosch, *Dynamique de la mision chrétienne, Histoire et avenir des modéles missionaires*, Labor et Fides, Haho, Karthala Paris Lomé, Genéve, 1995, p. 261.

omului întreg cu Actul Fiinţei divine[11], cu energiile divine, distincte de Fiinţa în sine a lui Dumnezeu, într-un act de iubire, realitate redată cu o supleţe teologică admirabilă în cazul misticii ortodoxe. În actul iubirii, omul transcende sinea egoistă, supusă patimilor şi realizează plenitudinea ontică personală prin energia divină transfiguratoare şi îndumnezeitoare. De aceea, în actul cunoaşterii lui Dumnezeu putem vorbi de o *fuziune de orizonturi* în sensul hermeneutic de astăzi, adică de o conlucrare divino-umană, teandrică la care participă întreaga Treime pe de o parte şi omul şi umanitatea pe de altă parte, în condiţia mundană, istorică. În comuniune cu Dumnezeul Treimic prin Hristos în Duhul Sfânt, lumea devine Biserică a mântuirii şi spaţiu al transfigurării creaţiei în perspectivă finală, a eshatonului. Cunoaşterea lui Dumnezeu în creştinismul structurat în sinteza teologică ebraico-greacă a epocii patristice nu constituie o substituire a evenimentului întâlnirii lui Dumnezeu cu omul şi înlocuirea lui cu o gnoseologie teologică abstractă, ci este expresia dogmatică şi mistică a unei experienţe spirituale unice şi incomensurabile, eclesiale, în Hristos prin Duhul Sfânt ce se actualizează în istorie într-o convergenţă ce include generaţiile ce se succed firesc şi spaţiile care se integrează Bisericii prin evanghelizare şi sfinţirea oamenilor prin harul Sfintelor Taine. Formulele dogmatice, expresii ale adevărului de credinţă, experiat de comunitatea rugătoare în relaţia de iubire cu Hristos nu sunt expresii intelectuale reci, abstracte şi rigide, ci sunt baza experienţei pneumatice autentice într-o istorie sacră a mântuirii în Hristos, ce se actualizează prin transmitere şi receptare de la persoană la persoană, de la o generaţie creştină la alta spre împlinirea tainei mântuirii în relaţia sacramentală şi mistică cu Hristos. Aşa cum arăta Sfântul Maxim Mărturisitorul *taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înţelesul tuturor ghiciturilor şi tipurilor din Scriptură şi ştiinţa tuturor făpturilor văzute şi cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina Crucii şi a mormântului a înţeles raţiunile, iar cel*

[11] Arhimandritul Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, traducere, note şi comentarii de †Irineu Slătineanu, episcop vicar, Bucureşti, 1995, p. 121.

ce a cunoscut înţelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate mai dinainte[12].

Formulele dogmatice ale credinţei sunt într-o legătură ontologică cu experienţa spirituală, cu teologia ca doxologie, ca *melodie a teologiei*, în actul liturgic care actualizează iconomia mântuirii până astăzi. În ritualul liturgic se face amintirea evenimentului mântuitor unic împlinit de Hristos prin moartea şi Învierea, se comemorează sacramental şi cu o finalitate soteriologică în spaţiul eclesial istoria lui Hristos care este iluminatorie pentru raţiunea şi inima creştinului ce participă personal şi comunitar la tainele dumnezeieşti cu respect şi în spiritul tradiţiei Părinţilor, a Bisericii dintotdeauna[13].

Tradiţia, *ca memorie permanent vie a poporului lui Dumnezeu în istorie şi dinamism datorită căruia, în toate generaţiile de sub cer, trece aceeaşi viaţă, desigur îmbogăţită, dar neschimbată în esenţa sa*[14], se păstrează în plinătatea ei în Biserică - a cărei misiune în istoria oamenilor este de a actualiza neîncetat misterul mântuirii şi al vieţii în Hristos în plinătatea sa.

De aceea, cunoaşterea lui Dumnezeu, are o dimensiune eclesială, pentru că în Biserică creştinul se bucură de înţelegerea trinitară a lui Dumnezeu pe baza Revelaţiei depline în Hristos care numeşte cele trei persoane reale, consubstanţiale şi egale în slavă şi cinste, a cărei consecinţă este teologia creştină trinitară, expresia teoretică a credinţei Bisericii, ce experiază prin membrii ei Taina Dumnezeului Treimic. Învaţătura despre Sfânta Treime a fost apărată cu atâta fervoare în perioada marilor erezii ale primelor secole creştine când Biserica în mod solemn în sinoadele ecumenice a formulat şi proclamat adevărul despre Dumnezeu şi lucrarea Sa prin Hristos Dumnezeu-Omul pentru mântuirea lumii. Credinţa *într-un singur Dumnezeu, într-un singur principiu, fără de început, necreat,*

---

[12] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica*, I, 66, P.G. 90, col. 1108 şi în *Filocalia*, vol. II, traducere preot dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 148.

[13] Iaroslav Pelikan, *op. cit.*, vol.II, *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700), pp. 136-137.

[14] J.M.R. Tillard, *Église d'Églises, L'éclésiologie de communion*, Paris 1987, p. 181.

nenăscut, nepieritor şi nemuritor, veşnic, infinit, necircumscris, nemărginit, infinit de puternic, simplu, necompus, necorporal, nestricăcios, impasibil, imuabil, neprefăcut, nevăzut, izvorul bunătăţii şi al dreptăţii, lumină spirituală[15] aşa cum sintetizează atributele divine Sf. Ioan-Damaschin, nu reprezintă doar un joc logic în tradiţia filosofică antică ce creează o bună dispoziţie intelectuală şi spirituală, prin cugetarea la un Dumnezeu metafizic, la o esenţă absolută şi impersonală, ci este expresia relaţiei harice cu Dumnezeu-Treimea de persoane experiate ca iubire ce se dăruieşte, ca lumină, bunătate, ca *strălucire şi lucrare îndumnezeitoare a lui Dumnezeu prin care se îndumnezeiesc cele ce se împărtăşesc de ea*[16].

Iubirea şi bunătatea caracterizează existenţa personală, raţională şi liberă şi iubirea presupune deschiderea iubitoare spre o altă persoană. Iubirea lui Dumnezeu, iubire infinită, absolută, implică şi presupune faptul că întreaga ordine umană şi cosmică este lucrarea Lui iubitoare şi că aceasta este într-o unitate paradoxală cu Dumnezeu[17]; în mod natural, prin creaţie, şi, supranatural, prin creaţia din nou în harul lui Hristos jertfit şi înviat pentru mântuirea omului şi readucerea lui la comuniunea îndumnezeitoare. Despre acest aspect teologic al existenţei umane, care se actualizează deplin în comuniunea oamenilor cu Persoanele Sfintei Treimi în Biserică, Trupul tainic al Mântuitorului Hristos, Sf. Simeon Noul Teolog se exprimă poetic astfel: *Căci Unul este cel ce a făcut toate, / Iisus Hristos împreună cu Tatăl cel fără de început / şi cu Duhul Sfânt împreună fără de început. / Deci Treimea este Unul în chip cu totul neîmpărţit / dar în acest Unul sunt trei şi în cele Trei este Unul / mai bine zis Cele Trei sunt Unul şi Unul iarăşi Trei. / Aşa cugetă, aşa te închină şi crede acum şi în veci. / Dar acest Unul cugetat*

---

[15] Sf. Ion Damaschin, *Dogmatica*, ediţia a III-a, traducere de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1993, pp. 24-25.

[16] Sfântul Grigorie Palama, *Capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, 93, în *Filocalia* 7, traducere, introducere şi note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1977, p.490.; cf. Pr. prof. Dumitru Radu, *Trăirea creştină*, în *Îndrumător bisericesc*, Râmnicu-Vâlcea 1987, p. 30

[17] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul* în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 73.

care străluceşte şi luminează / de care ne împărtăşim şi se comunică este tot binele / De aceea nu-i dăm un singur nume ci multe: / lumină, pace, bucurie, viaţă, hrană şi băutură, / veşmânt acoperemânt, cort, casă dumnezeiască, / răsărit, înviere, odihnă, baie, / foc, apă, râu, izvor, râu de viaţă; / pâine şi vin, dulceaţă nouă a credincioşilor, / ospăţ, desfătare, de care ne bucurăm în chip tainic, / soare cu adevărat nespus, stea pururea luminătoare / sfeşnic ce luminează înăuntrul casei sufletului, / Acest Unul creează şi curăţeşte multe, / acest Unul a adus toate la existenţă prin cuvânt / şi le susţine pe acestea toate prin Duhul puterii[18]. Dacă Dumnezeu este temeiul spiritual tripersonal absolut al existenţei ce inundă şi penetrează de lumina Sa veşnică şi necreată lumea, atunci comuniunea harică prin experienţa spirituală, mistică şi sacramentală cu Treimea în dimeniunea eclesială a vieţii este sensul sublim al omului ce-şi regăseşte plenitudinea în Dumnezeu şi în creaţia reînnoită şi transfigurată. Comuniunea harică dintre Treimea de Persoane divine şi om este un *program*[19] al Sfintei Treimi pentru întreaga creaţie pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul îl concepe în termenii următori: *Cel ce a dat fiinţă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinţei Lui a avut înainte de toţi vecii, deci înainte şi de facerea lumii, un plan prea bun şi negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost că să se unească El Însuşi, fără schimbare cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas şi să unească cu Sine în chip neamestecat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om precum numai El a ştiut iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărţit veacurile cu înţelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu*[20]. Creştinul ştie astfel cine

---

[18] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, 45, traducere Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, p.622-623.

[19] Ion Bria, *Go Forth in Peace*, *Orthodox Perspective on Mission*, Compiled and edited by Ion Bria, W.C.C. Geneva, 1986, p. 3.

[20] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, în *Filocalia* 3, Sibiu, 1948, p.69 cf. Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, p. 60.

este Dumnezeul său pe care Îl adoră, Îl invocă, Îl mărturiseşte în toate împrejurările vieţii Sale. Acesta este Dumnezeul unic în fiinţă şi întreit în persoane, descoperit de Logosul întrupat la *plinirea vremii* (*Gal* 4,4), mort şi înviat, pentru viaţa şi învierea noastră. Într-un climat spiritual confuz, marcat de ateism, indiferentism religios şi secularizare pe de o parte, de tendinţe sectare şi fanatice, de relativizare prin sincretism religios pe de altă parte, creştinii sunt chemaţi a mărturisi cu curaj, cu credinţă şi speranţă neclintite pe unicul şi adevăratul Dumnezeu, în şi cu Biserica *Stâlp şi temelie a adevărului*. Aşa cum spunea teologul W. Kasper *faţă de problematizarea radicală a credinţei creştine, un teism vag, general, palid, nu este de nici un ajutor, ci elocventă este doar mărturisirea hotărâtă a Dumnezeului celui viu în istorie Care s-a revelat concret prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt*[21].

Acestui Dumnezeu, adevărat, care se revelează şi lucrează mântuitor în istorie numit *Părinte*, (*Ps* 88,27; *Rm* 8,15; *Gal* 4,6), familiar credincioşilor Legii Vechi şi membrilor Bisericii dintru început[22] care a trimis pe Fiul Său Unul Născut spre a încorpora umanitatea răscumpărată prin moartea şi Învierea Sa[23] Împărăţiei harului, adevărului şi iubirii prin Duhul Sfânt, experiat ca o prezenţă vie, copleşitoare, transfiguratoare, în Biserica mântuirii, i se adresează cu încredere şi speranţă, Îl numesc în rugăciune şi Îl adoră în cult creştinii dintotdeauna şi de pretutindeni.

Pr. Gheorghe PETRARU

[21] Walter Kasper, *Le Dieu des chrétiens* - traduit de l'allemand par Morand Kleiber, Paris 1985, p. 453.

[22] Joachim Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament. La Predication de Jésus*, traduit d'allemand par J. Alzin tt A. Liefooghe, Paris 1996, pp. 84-85.

[23] G. B. Caird, *New Testament Theology*, Clarendon Press, Oxford 1995, p. 348.

Résumé

L'étude *Comment dire Dieu aujourd'hui* précise quelques liens en ce qui concerne le modéle chrétien de comprendre, de parler et d'adorer le Dieu de la Révélation, l'unique Dieu, dont les paroles sont véritables et qui agit d'une manière salvatrice dans l'histoire des hommes. Par l'Incarnation de notre Seigneur Jésus Christ, par le salut operé dans Son Sacrifice sur la Croix et par Sa Resurection, dans le Saint-Esprit, nous participons à la communion de la Très-Sainte Trinité. C'est pourquoi les chrétiens connaissent, prient et adorent l'unique Dieu qui existe réelement et communique l'amour eternel et divinisent tous les hommes qui L'invoquent pour leur salut et pour leur vie éternelle en Dieu.

VASILE VOICULESCU ŞI *BUNA ÎNDOIALĂ*

Expresia cea mai înaltă a sentimentului religios din întreaga literatură română, se află în opera poetului Vasile Voiculescu (1884-1963), fapt îndreptăţit pentru critica literară de a-i încadra opera în lirica sensibilităţii religioase. Ov. S. Crohmălniceanu îl declară ca *poetul cu cea mai pronunţată înclinaţie religioasă*[1].

Originar dintr-un sat din judeţul Buzău, Voiculescu s-a născut şi a crescut într-o atmosferă de pietate şi credinţă; înainte de a-şi face din creştinism unul din motivele majore ale operei sale poetice, el l-a practicat în viaţa de fiecare zi, dăruindu-se cu fervoare rugăciunii, meditaţiei, iubirii de aproapele. De profesie medic şi-a exercitat meseria cu o adevărată abnegaţie samariteană, constituindu-se de-a lungul unei vieţi, drept *doctorul fără arginţi* al tuturor suferinzilor pe care i-a întâlnit.

Biografia şi opera fac un trup comun, el fiind dintre puţinii poeţi religioşi a căror sinceritate nu a fost contestată.

Cât să pot descoperi eu însumi înapoi - va declara Vasile Voiculescu - *mă văd un copilaş stând într-o poiană cu flori sălbatice la marginea unei gârle ... stau pe un mal cu flori şi mă uit în zare. Şi simt acum fericirea acelei singurătăţi copilăreşti plină de o mare, de o nespusă, aş zice, de o mistică aşteptare. Aşteptam de atunci ceva ce aştept şi acum, ceva care să-mi îndeplinească un dor nehotărât şi aşteptam cu siguranţă atunci, că va veni ... Mă simţeam, mă credeam predestinat.* (*2*)

Poezii de inspiraţie religioasă se găsesc şi în primele sale volume *Poezii* (1916), *Din ţara zimbrului* (1918), *Pârgă* (1921), dar sunt exterioare. neangajate, abordează câteva teme biblice la nivel descriptiv. Voiculescu îşi defineşte profilul de poet religios

---

[1] Ov. S. Crohmălniceanu, *Revista de istorie şi teorie literară, nr. 4,* Bucureşti 1973.

începând cu volumul *Poeme cu îngeri* (1927). Noua sa poezie sacralizează mediul autohton, populându-l cu îngeri. Tot cu un fundal mistic, dar domesticit, Voiculescu pictează tablouri în maniera lui Fra Angelico, diafanizate de fragezimi sufleteşti. Dumnezeu apare astfel zugravit într-o reprezentare naivă: *Vedeam aievea parcă un coteţ / Vopsit albastru, învelit cu fier / Şi plin de porumbei fâlfâitori, / În timp ce un bătrân boier / Cu barbă albă, gras şi cam pitic / Ieşea din casa-în mare cât un palat, / Scoţând nori de fum din pipă, / Îmbrăcat într-un halat / Cu mâneca lungă cât o aripă / Şi zvârlea apei albii porumbei / Boabe aurii de mei ...* (*Dumnezeul copilăresc*).

Durerea, regretul, căinţa, mila, iubirea, cu alte cuvinte imboldurile sufleteşti menite a-l elibera pe om de răutate iau în poezia lui Voiculescu chipuri angelice. Dorul desăvârşirii interioare este autentic şi dăruie liricii sale profunzime şi lumină. Suferinţa secretă a pietrei preţioase e tânjirea sufletului după patria lui siderală: *Îngălbenit pe-alocuri, sfărâmicios, avar / Lasă să se-ntrevadă o zare tot mai slabă / Şi-şi oblojea lăuntrul şi inima bolnavă / Cu-o pojghiţă zbârcită şi turbure de var ... / Murea mărgăritarul cu stingeri şi alean / Secat de-un om năprasnic şi fără alinare / Şi-n lunga agonie visa departe-n mare / Un cuib de scoici bătute pe-o creangă de mărgean* (*Mărgăritarul bolnav*)

Cu ultimele volume antume *Destin* (1933), *Urcuş* (1937), *Întrezăriri* (1939), poezia sa trece printr-un surprinzător proces de purificare. Volumele postume *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de Vasile Voiculescu, Clepsidra* (1968) şi *Călătorie spre locul inimii* (1994) înregistrează un salt sub raport estetic. Întâlnim aici *un univers de patimi adânc pus sub zăvor* unde omul pare uneori strivit de duritatea vremurilor şi îşi îndreaptă privirea implorator spre Dumnezeu, având nevoie de mila şi dragostea lui.

Viaţa adevărată, spune poetul, se măsoară prin *timpul interior*, el singur fiind etern, iar nu *nisipul sterp*, care se vântură *dintr-un gol în altul* (*Clepsidra*). Timpul uman apare ca o coordo-

nată esenţială a existenţei, pe câtă vreme *veşnicia / E poate, doar, un preţios fior.*

Rememorând *timpul interior*, poetul simte cum *Marile seve s-au furişat/ Nesimţite / S-a ascuns tinereţea / S-a prelins bărbăţia / Sfinţenia a secat, a evadat bucuria* (*Bătrâneţe*).

Voiculescu este un contemplativ. El nu trăieşte starea de extaz, adică de revărsare a spriritului în afară, ci pe aceea de entaz, înmănuncherea sufletului în propriul său interior, o perpetuă angajare în urcuşul lăuntric, până acolo unde se consumă Logodna Contemplaţiei poetice, punctul de întâlnire şi uniune a omului cu Dumnezeu. Din sursă de inspiraţie isihia, devine inspiraţia însăşi. În faza ei ultimă, poezia lui Voiculescu nici nu mai poate fi numită *de inspiraţie religioasă*; arta însăşi devine rugăciune.

Spiritul creaţiei lui Voiculescu de la *Poeme cu îngeri* la volumele postume *Veghe* şi *Clepsidra*, reunite în volumul *Călătorie în locul inimii* poate fi cuprins între două paranteze pascaliene: *Nier, croire et douter bien sont à l'homme ce que le courir est au cheval* şi *La bonne crainte vient de la foi; la fausse crainte vient du doute*.

Această *bună îndoială* însufleţeşte şi susţine ethosul poeziei lui Voiculescu. Ea nu e blasfemie, nu fuzionează contrarii, nu scindează eul, ci sporeşte cunoaşterea, verifică şi legitimează printr-o aparentă negaţie ceea ce este pre-ştiut, acceptat cu fervoare sau resemnare dintru început.

Constructivă aproape întotdeauna, întrebarea configurează la Voiculescu o veritabilă *poetică a presimţirii*, care nu atinge frenezia de tip Tereza de Avila sau Juan de la Cruz şi nu conţine nici *tremendum-ul* ceasurilor de noapte din Novalis sau Rilke. Aceasta pentru că, la Voiculescu, ceea ce primează este moralitatea şi nu sensibilul metafizic, Doxa şi nu para-doxalul.

Buna îndoială şi presimţirea liniştită generează *spaima cea bună*, cea care *vient de la foi*, purifică prin ardere, departe de angoasa spiritului modern şi aproape de *isihia* vechilor Părinţi. Trei căi duc spre credinţă, spune Pascal: raţiunea, obişnuinţa şi inspiraţia.

Marii poeţi care vin spre sacru dintr-o daimonie infinit plăsmuitoare, lucrează în numele raţiunii, iar puţinii aleşi – în lumina inspiraţiei. Ceilalţi, printre care şi poetul *Clepsidrei*, acced la credinţă prin această *coutume* de care Pascal spune că oferă *les preuves les plus fortes et les plus crues*.

Alegerea căii de mijloc, utilă în plan moral, devine instanţă frenatoare în plan poetic: situarea demonică *între hotare*, produce energia imaginarului, în vreme ce opţiunea fermă cenzurează ardenţa conceptuală. Nu este mai puţin adevărat, însă, că, privite din unghiul sensibilităţii metafizice, dialogurile interogative ale poetului cu Dumnezeu, oferă lirismului sau bucuria înfiorării. Şi atunci când *erosul* se transformă în *agapé* elanul prometeic (*Bat pân-ce fruntea de-ntrebări îmi crapă / Cer, se-ntorc goale aprigele-mi rugi ...*) devine realitate sensibilă, convingătoare nu numai moral ci şi estetic. *Mi-e dor de tine, Doamne, ca de-o fată / Întâia dragoste ... cât am iubit / Un fir din taina-n nu mai străbătu / Şi mă întreb de n-ai fost, Doamne, tu .../.*

Acceptând că Voiculescu *este înainte de orice o conştiinţă teribil de frământată de propriile sale energii lăuntrice*, Şt. Aug. Doinaş observa în *Orfeu şi tentaţia realului* că acest conflict rămâne la el în planul unei conştiinţe lucide, constituind însăşi esenţa ei antinomică: sufletul voiculescian este în acelaşi timp şi păcat şi inocenţă, şi constrângere şi libertate. Concluzia este că lupta aceasta interioară se desfăşoară pe un prag al existenţei, pe care îl putem numi *paradisiac*.

Omul voiculescian este un om al începuturilor. Peste drama lui lăuntrică adie o boare de rai, căci totul se petrece într-un fel de grădină, tulburată de prezenţa secretă a unui şarpe.

În cadrele acestei poetici a presimţirii, interogaţia deţine rol axial. Iată doar câteva exemple: *Locul inimii noastre? Cine-l ştie? Câţi îl cer? // Eu a patra-ţi ipostază, ţip din mine: / Cine, Doamne, mă va pune la loc? Cine? // (De Profundis): Cu ce adânc să Te măsor? de unde // Atâta înălţime să te-ating? (Întâia dragoste) //*

Cine-ar putea vreodată înţelege / Misterioasa, groaznica ta simplitate ? (*Crucea-înălţare*).

Ca şi la Arghezi care utilizează frecvent acelaşi procedeu al interogativului pretensional, Voiculescu segmentează discursul printr-o abilă tehnică a sincopării dubitative.

Între maniera de interogare a divinului dintr-un poem precum *Părinte, unde să te caut* (1916) şi *Prăpastie* (1968) cei 40 de ani ce separ textele au deplasat accentele de la exterior spre interior. Cercul deschis în tonalităţi *gândiriste* cu imagistică desuet-parabolică (*Părinte unde să te caut şi pentru ce te-ascunzi mereu? / Pe urma ta în brazda vieţii alerg de la-nceputul lumii(...) Părinte unde ţi-e grânarul când pleci la secerat?/*) se închide în sine prin conştiinţa interiorităţii întrebătoare: *Deodată o spaimă mă ţine / O bănuială sfidător de grea: / Prăpăstiile tale încep chiar din mine/ Dintr-început deduse în inima mea/*

Distanţa este evidentă, gesticulaţia se reduce progresiv, până la esenţial, deductivul cedează inductivului, dar nucleul emoţional este acelaşi. O distanţă identică separă alte două poeme. *Dezlegare* (1921) şi *Clopotul* (1955). În cel dintâi, întrebarea conţine o fibră demonică (*Când oare vei trimite îngerul cel mare / Să-mi ridice lespedea de pe mormânt / Puterile-mi de-a lungul risipite / De-ar fi să le înmănunchez. / Ţi-e teamă că la treptele-ţi slăvite / M-aş înălţa pe aripi răzvrătite?*) repede anulată (*dar aş veni ca să îngenunchez. /*).

Clopotul este un poem perfect prin esenţializarea imaginii (de această dată, un răspuns indirect) şi conţinerea plurisemnificaţiei: *Moarte trăită? Vis plin? Anume/ Eu nu ştiu sfinţenia ce-i / Smulg din mine întreaga lume/ Cu toate rădăcinile ei... / Ca un clopot cu dragi trude / Doamne, de-mi dai lăuntricul ocol / Ce sus şi limpede acum s-aude / Limba inimii în albul gol*. Dar încă o dată spaţiul interogativ este unul circular: natura substanţei rămâne aceeaşi. Ceea ce se schimbă este densitatea ei.

În ciuda pragului *paradisiac* al existenţei afirmate de lirismul voiculescian, de pe care contemplaţia nu se poate desfăşura decât în

numele deplinei acceptări (ex. *Requiem Din câte părţi să ne păzim / Suntem trecut sau devenire? / Şi încotro ne izbăvim / Toţi alergăm şi ne trudim / Cu mica noastră nemurire / Eternitatea s-o hrănim / Nu vreau răspuns, nu cer un semn / Vin toate drept la vremea lor /* - enunţ antinomic faţă de tentativa *pipăirii* argheziene) există, însă, şi unele spaţii ale indeciziei interogative. Aici, semnul de întrebare suspendă direcţia experienţei de cunoaştere. Numai că el nu este marca unei chemări, nu este un semn de adevăr, o energie *in actu*, ci un semn pasiv, sau, mai degrabă, o energie potenţială.

În astfel de contexte rezidă deosebirea fundamentală dintre spiritul viril-agresiv ce caracterizează interogaţia argheziană şi receptivitatea, fibra contemplativă, ce configurează, la Voiculescu îndoiala.

Din această perspectivă unele rugăciuni au structură de poem de iubire precum: *Nu ştiu dacă te iubesc; dar nu-i ceas / Să nu mă gândesc chiar fără voie la tine / Parcă din tot numai tu mi-ai rămas. / Te pomenesc mereu, şi la rău şi la bine / Este asta iubire? Taină fără glas? /... / Nu mă-ndur să te uit, ca să mă zbat / Necontenit, Doamne, între tine şi viaţă. /* sau *Oricât de tainic, sus şi necuprins / Eşti totuşi, Doamne, atoateştiutorul / Cum nu te-atinge visul meu, nici dorul?*

Altădată, figura de *logodnica* sacră a rostirii poetice primeşte conotaţiile maternităţii dumnezeite. (*Bolnavul*)

Semne ale acestui tip de lirism carmelit poate erau de găsit în volumul *Pârgă*.

Lecţia lui Pascal, *a bunei îndoieli*, va fi urmată în cazul lui Voiculescu şi de lecţia lui Kierkegaard, dar tot în limitele nădejdii; ţipătul ce sfâşie slava dumnezeirii, pentru a-i dezvălui acesteia (iată ce sunt!) realitatea căutătorului nu tinde la substituirea identităţii, nu visează detronarea părintelui şi înscăunarea teribilă, răzbunătoare a fiului, ci numai resemnificarea acestuia din urmă în ochii, orbi de-a pururi, ai celui dintâi: *Ştiai că disperarea are aripi / Cu mult mai largi ca orişice speranţă ? / Că strigătu-i străbate mai departe / Şi, sfredel uriaş străpunge cerul / Cu–nspăimântătorul* pentru ce *în vârf ? // Ele mă-mping, învolburat la tine / Din măruntaiele*

neantului zbârlit / Plin de nimicnicia întregii existenţe / O inimă de chinuri sfâşiată / Un ţipăt ce-ţi sfâşie, Doamne, slava / Ca să-ţi arunci în faţă: iată ce sunt / (Kierkegaard).

Recunoaştem în poezia lui Voiculescu dincolo de buna îndoială, tulburarea omului actual, în neliniştea, în temerile ca şi în speranţele sale, acel *cor irrequietum*, nelinişte ce nu se potoleşte decât în Dumnezeu şi prin el, odată cu aflarea lui. Poezia sa este o rugă în care este introdusă toată diversitatea vieţii, cu tot ce se petrece şi se săvârşeşte în sufletul său. Rugăciunile sale de izbăvire sunt tulburătoare, prilejuind şi viziunea închegată a poetului asupra lui Dumnezeu. Aceasta este de fapt viaţa însăşi cu tot ceea ce presupune ea: *Tu neatinsul, tu negrăitul / Tu să-mi fii văzul, tu auzul, / Tu gustul şi pipăitul / Nu numai limanul şi răscumpărarea / Tu să-mi fii zbuciumul, chinul, furtuna, pierzarea / Nu numai lumina / Ci tu primejdia, tu bezna, tu cazna, tu vina / Tu ispita, tu răutatea, tu tot păcatul* (*Nebunul*). Umilinţa sa cerşeşte ridicarea vieţii individuale fărâmiţate, schilodite la rangul de viaţă plenară. Curând, poetul renunţă la tonul de rugă şi-şi cere aproape vehement izbăvirea: *Nu dragoste, nu milă, nu iertare / Vreau dumnezeiasca mea stare / Dă-mi-o, dă-mi înapoi ceea ce am avut / Întregeşte-mă şi întregeşte-te, Doamne, iar cu mine* (*De profundis*).

Voiculescu, aşadar, în rugăciunile sale foloseşte forţa divină ca pe un catarzis. Apropierea de Dumnezeu trebuie să înceapă de la cunoaşterea de sine, de la privirea scrutătoare asupra propriilor abisuri (*Clopotul*).

De la buna îndoială la rugă, uneori cu accente de revoltă, poezia lui Voiculescu este o căutare de sine şi de Dumnezeu, o patetică strigare şi rugă a omului către Domnul, o extraordinară aventură a găsirii esenţelor.

Prof. Mariana PURŢUC

DUMNEZEU TATĂL - PREOTUL TATĂ

Introducere

În atmosfera premergătoare marelui Jubileu, Biserica şi, într-un chip deosebit, sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea ne invită să-l descoperim pe Dumnezeu Tatăl şi iubirea sa veşnică, să experimentăm marea realitate prin care am fost aleşi să fim fiii săi şi să tresăltăm de bucurie când ne binecuvântează, ne îmbrăţişează, ne iartă şi ne îmbracă în haina cea nouă, ne dă inelul fidelităţii şi face sărbătoare pentru că ne-am întors la El şi-l numim cu numele de Tată (Abba).

Ne sunt oferite atâtea ocazii pentru a pătrunde în acest adevăr şi pentru a-l trăi în viaţa noastră. Sunt atâtea posibilităţi şi căi de a ne apropia şi aprofunda acest mister al credinţei noastre. Bibliştii ne ajută să-l descoperim pe paginile Vechiului Testament şi, mai ales, în scrierile Noului Legământ; Părinţii Bisericii ne-au lăsat atâtea mărturii despre fiinţa Tatălui atunci când ne-au explicat misterul unui Dumnezeu în trei persoane, oprindu-se cu predilecţie asupra Tatălui, izvorul întregii vieţi şi Creatorul a toate; marii teologi s-au străduit şi continuă să ne facă să înţelegem unica natură divină şi treimea persoanelor în marele mister de iubire.

Colocviul teologic care se desfăşoară la Iaşi sub egida Institutului Teologic Romano-Catolic şi în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iaşi şi cu aportul unor personalităţi din lumea profesorilor laici creştini, are tocmai această menire de a ne ajuta să dăm la o parte vălul ce acoperă marele mister al lui Dumnezeu, Părintele tuturor, Tatăl nostru ceresc, cel pe care ni l-a descoperit Fiul numindu-l *Abba! Tată!* şi pe care noi, luminaţi de Duhul Sfânt, trebuie să-l invocăm cu încredere de fii.

Cadru biblic asupra adevărului lui Dumnezeu Tatăl

Ştiind că alţi specialişti au pus bazele biblice ale acestui adevăr mă voi limita la câteva precizări care ne vin de la însuşi Isus Cristos şi din partea sfântului Paul.

Este clar că în Vechiul Testament şi în iudaism Dumnezeu este cunoscut ca Părinte şi Israelul face experienţa bunătăţii sale în atâtea împrejurări. Totuşi termenul de Tată aplicat lui Iahve apare relativ rar (de 15 ori în Vechiul Testament). Accentul cade mai ales asupra lui Dumnezeu ca *unul* cu totul diferit de oameni, chiar dacă i se simte prezenţa şi vecinătatea. Dumnezeu este Sfânt şi Transcendent, Suveran şi Stăpân peste toate (căruia nu i se poate pomeni nici numele). Era necesar să fie considerat astfel pentru a se distinge astfel de numeroasele divinităţi ale timpului concepute după imaginea omului.

Marii profeţi ca Osea, Isaia, atunci când vorbesc despre relaţia lui Israel cu Dumnezeu, se folosesc de termenul *filiaţie* şi prezintă această filiaţie ca un semn de iubire paternă din partea lui Dumnezeu. Israel e considerat ca un fiu ce nu poate fi abandonat (cf. *Os* 11,1-11), iar el are curaj să i se adreseze cu încredere: *Tu, Doamne, eşti Tatăl nostru* (cf. *Is* 63,16). Această conştiinţă filială era o convingere a întregului popor al lui Israel ca şi a regelui în raport cu Dumnezeu.

Rugăciunea publică, dar şi cea particulară de mai târziu, va fi o caracteristică a poporului israelit şi a fiecărei persoane în parte, prin care se va îndrepta spre Dumnezeu, ca spre propriul Tată: *Doamne, Părintele meu şi Dumnezeul vieţii mele*, cum ne relatează Cartea lui Isus Sirah şi a lui Tobia (cf. *Sir* 23,14; 51,10; *Tob* 13,4).

În Noul Testament, Isus nu vorbeşte despre un Dumnezeu diferit de cel pe care israeliţii îl recunoşteau şi îl adorau: Stăpânul universului şi al istoriei, un Dumnezeu aproape de oameni, un Dumnezeu al harului plin de milostivire. Diferenţa şi contrastul între învăţătura lui Cristos şi convingerea religioasă a unor curente şi păreri din iudaism se referă la modul de a înţelege această suveranitate şi stăpânire şi această iubire a lui Dumnezeu faţă de oameni.

Chiar dacă profeţii şi autorii sacri au scris sub inspiraţia divină prezentându-l pe Iahve ca Stăpânul şi Suveranul universului, ca un Păstor şi Părinte, ca un Tată care-şi iubeşte poporul şi fiii, Isus ne-a adus adevărata revelaţie, adevărata învăţătură despre Tatăl ceresc şi despre Tatăl nostru. Isus, spre deosebire de scriitorii epocii, este singurul care cunoaşte direct voinţa lui Dumnezeu, fără influenţa legii şi a cazuisticii iudaice. El ne prezintă atât suveranitatea sa cât şi apropierea pe care o are faţă de fiecare om, manifestându-se ca un *tată*, ca un tată binevoitor faţă de toţi, mai ales faţă de cei lipsiţi pentru a le oferi prietenia sa. Isus ne descoperă paternitatea divină atât prin învăţătura sa cât şi prin comportamentul său. În contrast cu Ioan Botezătorul care vesteşte un judecător ameninţător, Isus proclamă un adevăr care trebuie să trezească bucurie şi încredere: Dumnezeul nostru este aproape de noi; este timp de sărbătoare (cf. *Mc* 2,19), banchetul este gata pregătit (cf. *Lc* 14,16), regele care vine iartă orice datorie (cf. *Mt* 18,23). Odată cu Isus care cutreiera oraşele şi satele Galileii, Dumnezeu a pornit la drum în căutarea omului. El intră între oameni şi poate fi întâlnit în însăşi existenţa lor zilnică.

Dumnezeu, aşa cum este prezentat în parabolele din Evanghelii, nu este un Dumnezeu care aşteaptă, El însuşi ca şi Tată face primul pas, ia primul iniţiativa, iar alegerea definitivă a omului pentru Dumnezeu nu este rezultatul unui lung drum de pocăinţă, ci urmarea firească a intrării şi revărsării iubirii lui Dumnezeu în om. Şi acest Dumnezeu care a decis să meargă în căutarea omului are o predilecţie specială pentru cei săraci, marginalizaţi, pentru cei care nu mai au nici o speranţă; lor le sunt adresate fericirile. Dumnezeu ca un rege generos şi ideal este mereu dispus să intervină în favoarea acestor dezmoşteniţi.

Ce vrea să spună faptul că Isus merge îi caută pe cei păcătoşi şi stă la masă cu ei?

Isus ne descoperă aşadar un Dumnezeu care, se îndreaptă să-l caute pe cel pierdut, face primul pas şi oferă tuturor, în mod gratuit, un raport nou şi personal fără să ţină cont de meritul sau nemeritul

omului. În aceasta constă, aşadar, iubirea Tatălui pe care orice discipol e chemat s-o imite: iubirea fără margini în favoarea tuturor. Discipolul nu este perfect când gândeşte că este fără defecte, dar atunci când, ca un adevărat şi autentic fiu al lui Dumnezeu, imită iubirea Tatălui, fără rezerve şi limite, care face să coboare soarele şi ploaia şi peste buni şi peste cei răi (cf. *Mt* 5,45).

Când Isus vorbeşte despre această iubire a Tatălui, o face pentru că El însuşi a trăit-o şi a experimentat-o şi în veşnicie şi în timp. Ucenicii au rămas impresionaţi de modul cu totul particular cu care Isus se adresează Părintelui ceresc, numindu-l *Abba*, adică *Tată*, tată bun, generos, iubitor, *Tăticule!* am spune noi în limbaj familial.

Evangheliştii Matei şi Luca ne fac să pătrundem mai bine în această relaţie intimă, atunci când ne prezintă chiar cuvintele lui Isus: *Da, Părinte, căci aşa a fost bunăvoirea înaintea ta. Toate mi-au fost date de către Tatăl meu şi nimeni nu cunoaşte pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-l cunoaşte nimeni, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere* (*Mt* 11,26-27).

Este vorba de o cunoaştere cu totul nouă şi particulară a lui Dumnezeu pentru relaţia sa intimă cu Tatăl. Iar omul care intră în raport direct şi personal cu Isus intră prin el în relaţie specială cu Tatăl lui Isus. Omul este introdus în comuniunea de iubire cu Tatăl în măsura în care acceptă să intre în comuniune cu Isus, Fiul său, iar Isus nu vrea nimic altceva decât să-l facă cunoscut pe Tatăl şi toţi să i se adreseze numindu-l şi ei *Tată*. Acesta este sensul rugăciunii pe care ne-a transmis-o şi ne-a învăţat-o Isus când le-a cerut ucenicilor să se roage spunând: *Tatăl nostru, care eşti în ceruri, sfinţească-se numele tău, vie împărăţia ta, facă-se voia ta* (*Mt* 6,9-13).

Isus şi Tatăl

Misiunea lui Isus a fost, aşadar, să-l descopere oamenilor pe Tatăl, ca oamenii să-l cunoască şi să-l iubească. Pentru acest lucru El a predicat, le-a vorbit ucenicilor, le-a arătat adevărul şi i-a investit să-l anunţe până la marginile pământului.

Dacă Isus a arătat adevărata faţă a Tatălui şi a demonstrat lumii iubirea sa, apostolii, ucenicii, urmaşii lor - episcopii şi preoţii trebuie să o facă şi ei până la sfârşitul veacurilor. *Eu sunt calea, adevărul şi viaţa, nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine*, spune Isus şi adaugă: *dacă m-aţi fi cunoscut, aţi fi cunoscut încă şi pe Tatăl meu; şi deja l-aţi cunoscut şi l-aţi văzut* (*In* 14,6-7). Verbul *a cunoaşte* folosit de Isus presupune o relaţie intimă. Toţi cei care sunt în comuniune cu El, se află deja în sânul Tatălui, în intimitate cu Tatăl în care se află tot adevărul şi adevărata viaţă.

Relaţia între Tatăl şi Fiul nu rămâne doar într-un cerc restrâns, ea se extinde prin forţa Spiritului Sfânt la toţi cei care aderă, îl cunosc şi-l iubesc pe Isus şi prin El sunt purtaţi în comuniune cu Tatăl, izvorul a toate şi scopul ultim.

Aceasta este vocaţia pe care o are marea familie umană, iar în sânul ei Biserica şi miniştrii aleşi ai ei, de a-l face cunoscut pe Tatăl cum a făcut-o Isus. *Aceasta este viaţa veşnică: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Isus Cristos pe care l-ai trimis* (*In* 17,3).

Preotul, Părinte şi Tată

În acest context şi în perspectiva acestei misiuni care este locul *Preotului*?

Dintre caracteristicile pe care trebuie să le aibă un preot care e cea mai importantă? Iar dintre definiţiile cu care este prezentat care este cea mai potrivită - alt Cristos, ministru, Părinte, Păstor, tată, slujitor, prieten, maestru, învăţător, doctor, judecător sau om al tuturor?

Toate sunt frumoase şi expresive şi trebuie să constituie nota unui preot, icoana lui. Dintre acestea vrem să ne oprim asupra celor două care decurg direct din legătura preotului cu Tatăl cel veşnic: *Părinte şi tată*.

În limbajul comun al poporului nostru există o formulare care mi se pare nu numai plăcută, ci şi expresivă şi onorantă,

folosită atât pentru sfântul Părinte Papa, cât şi pentru episcop şi mai ales pentru preot: *Părintele Papa, Părintele Episcop, Părintele Ioan, Părintele Petru*. *Părintele nostru*, simplu. Este o teologie profundă prin care oamenii îl definesc pe Păstorul lor sufletesc atribuindu-i acest minunat titlu: *Părinte = Tată*.

E lesne de înţeles că este vorba de o paternitate spirituală, cu totul specială şi posibilă numai pentru cei ce cred şi se oferă lui Dumnezeu, singurul în stare să genereze fii şi să stabilească o legătură puternică între unii şi alţii (cf. *Ef* 3,15). Această paternitate are ca fundament legătura noastră cu Isus care este chipul lui Dumnezeu şi prin care noi avem acces la Tatăl (cf. *2 Cor* 4,4).

Paternitatea spirituală a Preotului

Scoţând în evidenţă acest dar de care se bucură fiecare preot prin alegerea şi menirea sa, sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea se adresa în 1979 tuturor preoţilor chemându-i să-şi iubească vocaţia şi să o considere ca pe o binecuvântare pentru poporul lui Dumnezeu.

Alegerea celibatului pentru împărăţia lui Dumnezeu îi conferă preotului o libertate totală de a-i iubi pe oameni şi de a deveni pentru toţi părinte şi tată. *Preotul prin celibatul său devine* om pentru alţii *într-un mod diferit de cel căsătorit care, stabilind un legământ conjugal cu o femeie, devine şi el ca soţ şi tată un* om pentru alţii*, mai ales în sânul propriei familii, pentru soţia sa şi împreună cu ea pentru fiii cărora le-au dat viaţă. Preotul, renunţând la această paternitate care este proprie soţilor, caută o altă paternitate şi, am putea spune pe drept, o altă maternitate conform cuvintelor apostolului despre fiii pe care el îi naşte în dureri (cf. 1 Cor 4,15; Gal 4,19). Aceştia sunt fiii săi spirituali, oameni ce sunt încredinţaţi de către bunul Păstor grijii şi ocrotirii sale. Aceşti oameni sunt mulţi, mult mai mulţi decât pot să îmbrăţişeze o simplă familie. Vocaţia pastorală (părintească) a preotului este deosebit de mare, pe care Conciliul o prezintă ca fiind universală, ea se extinde la toată Biserica şi este ca atare misionară* (cf. PO 3; 6; 10; 12) (*Ioan Paul al II-lea*, Joia Sfântă 1979).

Adresându-se episcopilor din Honduras la 20 octombrie 1988 şi arătându-le cât este de importantă formarea viitorilor preoţi şi continuarea formării permanente în timpul slujirii ministeriale, sfântul Părinte prezintă definiţia preotului numindu-l *tată* aşa cum se obişnuieşte să fie numit deseori printre noi, făcând aluzie la textul din Evrei capitolul 5.

Preotul luat dintre oameni este orânduit pentru oameni în acele lucruri care privesc pe Dumnezeu *pentru a oferi daruri şi jertfe pentru păcate* (*Evr* 5,1).

Referindu-se la misiunea specială a preotului în comparaţie cu cea a laicilor, sfântul Părinte îl caracterizează drept *tată al tuturor - Padre di tutti*, care nu trebuie să fie împiedicat de nici o preocupare seculară în această misiune, pentru că datoria lui este *să predice mesajul lui Cristos în lume astfel încât activităţile pământeşti ale credincioşilor să fie pătrunse de lumina Evangheliei* (GS 43) (*Ioan Paul al II-lea*, Către seminariştii din Indonezia, 11 octombrie 1989).

Deşi nu trebuie să chemăm tată pe nimeni din această lume, pentru că unul este Tată, cel din ceruri, şi unul singur este Domn şi Învăţător, Isus Cristos (cf. *Mt* 23,9), misiunea apostolilor, a episcopilor şi a preoţilor este de a face vie această realitate tuturor oamenilor nu numai prin vorbe, prin învăţătură, ci în realitate prin viaţa şi atitudinea lor.

Episcopul, preotul trebuie să atragă atenţia asupra vieţii şi operei lui Isus Învăţătorul şi prin El şi cu El asupra iubirii Aceluia care este *Tatăl* tuturor, Părinte plin de iubire şi milostivire.

Această menire trebuie astfel îndeplinită încât să nu fie schimbat rolul nostru cu al Tatălui nici cu rolul şi misiunea Fiului, ci atunci când oamenii îl întâlnesc pe episcop şi pe preot, ei să fie ajutaţi şi favorizaţi să-l întâlnească atât pe Isus ca Învăţător şi Maestru, cât şi pe Părintele nostru ceresc ca Tată.

Este bine să ne reîntoarcem asupra exemplului sfântului Paul.

Apostolul Paul - model de părinte spiritual

Aşa s-a purtat şi Apostolul Paul care a unit misiunea sa apostolică cu paternitatea sa spirituală, nu ca să se aşeze în locul Tatălui veşnic, nici ca să uzurpeze unica paternitate a Tatălui, ci ca să favorizeze întâlnirea creştinilor cu iubirea Tatălui, să câştige pe cât mai mulţi pentru familia lui Dumnezeu, pentru a le dărui însăşi viaţa lui Dumnezeu.

În scrierile sale, sfântul Paul îşi atribuie şi se bucură de faptul că el a devenit tată în credinţă pentru atâţia fii între care se numără Timotei, Tit, Filemon şi Onesim. El a avut convingerea absolută că în misiunea lui şi-a căpătat dreptul de *tată*, de *părinte* în credinţă pentru cei pe care i-a încreştinat nu pentru sine, ci pentru Domnul. Iată ce scrie: *Chiar dacă aţi avea zece mii de învăţători în Cristos, totuşi nu aveţi mai mulţi taţi; căci eu v-am născut pe voi întru Cristos Isus prin evanghelie. Vă rog aşadar, fiţi imitatorii mei* (*1 Cor* 4,15) şi în acelaşi sens continuă: *Ştiţi iarăşi cum v-am îndemnat pe fiecare dintre voi, aşa cum face un părinte* (tată) *cu copiii săi, şi v-am povăţuit şi v-am rugat cu stăruinţă ca să umblaţi într-un chip vrednic de Dumnezeu care v-a chemat la împărăţia şi mărirea sa* (*1 Tes* 2,11).

Îmi place să mă folosesc de încă câteva cuvinte cu care sfântul Paul se prezintă în misiunea sa: *Paul ... către Tit, adevăratul meu* fiu *în credinţa noastră, har şi pace de la Dumnezeu* Tatăl *şi de la Cristos Isus, Mântuitorul nostru* (*Tit* 1,4) şi în altă parte: *Eu, bătrânul Paul, te rog pentru* copilul *meu, pe care* l-am născut *fiind în lanţuri, pentru Onesim, care odată ţi-a fost nefolositor, iar acum îmi este folositor şi mie şi ţie* (*Fil* 1,11).

Ce lucru stă în spatele acestor expresii ale sfântului Paul în care el se identifică şi se aseamănă cu un tată? În toate cele trei citate contextul este cel al unei insistente cereri *de a crede în iubire* care inspiră şi alimentează îndemnurile pe care el le adresează corintenilor sau celor din Tesalonic şi îl susţin în preocupările sale de apostol. Tonul este parcă diferit de fiecare dată, mai intim, mai dulce adică un ton care îndeamnă la umilinţă.

În toate scrierile sale şi mai ales în aceste citate se impune acea imagine de Tată a apostolului, care transmite viaţa divină, credinţa fie că le predică sau îi botează. El este conştient că între credincioşi şi Dumnezeu se naşte un nou raport, o condiţie de fii în care Dumnezeu le devine *tată* prin opera şi slujirea sa.

Legătura spirituală între părinte şi fii

Între cei care primesc condiţia de fii ai lui Dumnezeu şi persoana apostolului mediator se instaurează o relaţie nouă personală, întrucât în timp ce le este transmisă viaţa divină, şi astfel sunt născuţi pentru Dumnezeu, ei primesc şi o parte din viaţa celor care le-o transmite. Prin această efuziune de viaţă se naşte între cel convertit şi cel care l-a chemat la convertire un raport nou de frăţietate. Scrisoarea către Tit, care este scurtă, dar plină de învăţăminte, arată cum Paul, în timp ce-l prezintă pe Onesim ca fiu al său născut prin credinţă îl numeşte şi îl prezintă ca pe *fratele său preaiubit*. Această legătură care se realizează între cel convertit-încreştinat şi cel care anunţă, botează şi slujeşte nu este ceva impus din exterior, ci reprezintă un răspuns de iubire atât la iubirea Tatălui ca Părinte al tuturor, cât şi la iubirea-slujire a celui care îndeplineşte misiunea de tată-Părinte în credinţă devenind astfel Fiu preaiubit al lui Dumnezeu şi fiu spiritual al apostolului, Părinte şi Păstor.

Paternitatea în sens spiritual, în sens evanghelic, paternitatea care rezultă din slujirea sacerdotală este o realitate care nu este opera celui care realizează contactul sau dispune un suflet la trăirea vieţii divine şi la experienţa cu Tatăl, ci a lui Dumnezeu însuşi de la care vine orice paternitate şi toată iubirea. Cel care vesteşte Evanghelia, cel care oferă viaţa cea divină prin sacramente sau slujirea proprie, nu oferă nimic de la sine, ci numai ceea ce a primit de la Dumnezeu, viaţa şi iubirea sa pe care o revarsă în întregime, nu o parte ci toată, fără ca el să piardă nimic din ceea ce are, viaţa dumnezeiască din El. Este un adevăr al vieţii spirituale şi un dar pe care îl primeşte cel ce a fost ales să devină părinte spiritual şi tată în credinţă (cf. Klaus Hemmerle, *Scelto per gli uomini*, 1995).

Iată motivul pentru care între preot şi credincios se naşte o legătură intimă spirituală, întrucât viaţa lui Dumnezeu pe care o are în el, o transmite altuia astfel încât amândoi o trăiesc din plin, unul ca cel care o primeşte în calitate de fiu spiritual, celălalt, preotul în calitatea de tată şi părinte, care l-a născut la credinţă.

Dacă sunt atâtea motive pentru a-i vedea rolul deosebit al *preotului* în cadrul comunităţii creştine - cu atâtea titluri şi cu atâtea valori - faptul că el este numit *Părinte*, tată spiritual, mi se pare un lucru esenţial, fundamental.

Preotul este cel care celebrează sfintele taine, iar el prin Cristos însuşi face prezentă iubirea Tatălui care-i primeşte pe fiii săi în Biserică, îi copleşeşte pe oameni cu darul milostivirii, al iertării şi al binecuvântării şi le împarte viaţa sa dumnezeiască.

Preotul este, aşadar, *părinte*, pentru că el îndeplineşte rolul lui Isus, care este imaginea Dumnezeului nevăzut şi care are menirea de a revela şi a face vie iubirea milostivă a Părintelui ceresc, Tatăl tuturor şi Stăpânul a toate.

Şi acum înainte de a face o concluzie e bine să ne punem câteva întrebări practice.

Asemănări şi deosebiri

Ce înseamnă să fii tată natural, Părinte?

a. Mai întâi se cere să fii plin de viaţă şi iubire.

b. Apoi un tată natural dăruieşte viaţă din viaţa care o are şi odată cu ea toată iubirea sa părintească.

c. Un tată nu încetează să-şi reverse asupra fiilor săi toată grija şi bucuria până la sfârşit.

d. Un adevărat părinte, un tată sau o mamă se consumă şi moare, numai din dorinţa ca viaţa şi iubirea să continue. Este de fapt un dar divin pe care oamenii l-au primit şi nu sunt liniştiţi şi fericiţi decât dacă îl fac să se perpetueze în proprii fii.

Ce înseamnă să fii tată, Părinte spiritual?

Între viaţa naturală şi supranaturală există o asemănare fundamentală. Şi una şi alta provin de la Dumnezeu şi duc la el. Aşa cum în privinţa vieţii naturale nu poate exista viaţa decât de la Dumnezeu, izvorul vieţii şi tatăl tuturor, tot aşa nu poate fi nici o îndoială şi nici nu se poate concepe viaţa spirituală dumnezeiască decât din darul nemărginit al iubirii Tatălui.

Isus însuşi, Fiul lui Dumnezeu, coboară pe pământ pentru a pecetlui acest legământ de iubire şi de revărsare de viaţă. El generează şi dă naştere la atâţia fii şi fiice în Împărăţia cea nouă, *împărăţia dreptăţii, a păcii şi a iubirii*.

Aici intră misterul Apostolilor, al episcopilor şi al preoţilor, angajându-se să devină prin misiunea lor *generatori* prin credinţă, dătători de viaţă şi iubire.

Preotul, aşadar, prin iubirea sa, din darul vieţii sale dăruieşte viaţă şi iubire, viaţă nouă tuturor celor care trec de la moarte la viaţă, din întuneric la lumină, prin taina sfântă a botezului.

Preotul continuă să alimenteze această viaţă, de fapt continuă să reverse în suflete darul iubirii şi al vieţii spirituale, prin cuvintele pe care le proclamă, prin tainele pe care le celebrează, nu în numele său, ci în numele lui Cristos al cărui crainic este.

Preotul, *părinte şi tată spiritual*, nu poate şi nu trebuie să fie liniştit dacă viaţa şi iubirea nu cresc, nu se măresc până la împlinirea vârstei lui Cristos, până la desăvârşire.

Se ştie că numai prin moarte, prin jertfă totală, Isus ne-a adus mântuirea, viaţa cea nouă şi iubirea adevărată.

Imaginea biblică cu bobul de grâu este mai mult decât semnificativă; dacă moare aduce rod bogat. Este logica divină, este logica Tatălui care şi-a sacrificat Fiul pentru a ne demonstra iubirea şi a ne oferi viaţa sa divină şi sărutul iertării; este actul cel mai convingător şi condiţia *sine qua non* din partea Fiului lui Dumnezeu care n-a găsit linişte până nu s-a jertfit pe sine pentru oameni, pentru viaţa lor şi iubirea cea veşnică.

Concluzie

Preotul este cu adevărat părinte, tată, tată spiritual numai în măsura în care este plin de viaţă dumnezeiască, de iubire şi de spirit Sfânt.

El nu-l înlocuieşte pe Tatăl cel veşnic, nici pe Isus Mântuitorul omului, ci îl reprezintă, îl actualizează, face vie viaţa sa divină şi perpetuează iubirea dumnezeiască prin faptul că se oferă şi se pune la dispoziţia celui care este *Domnul şi de viaţă dătătorul*.

Preotul este un om luat dintre oameni şi rânduit pentru oameni în cele care-*l privesc pe Dumnezeu* (*Evr* 5,1).

Preotul este un mister - mister al credinţei - chemat să poarte numele de *tată*, de *părinte*, pentru triumful iubirii Părintelui veşnic şi al vieţii divine.

BIBLIOGRAFIE

CONCILIUL VATICAN II, *Proesbiterorum ordinis*.

GIOVANNI PAOLO II, *Padre*, Ed. Piemme, 1999.

GIOVANNI PAOLO II, *Cari sacerdoti*, Ed. Paoline, 1990.

GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai sacerdoti*, Joia Sfântă, 1979.

KLAUS HEMMERLE, *Scelto per gli uomini*, Ed. Città Nuova, 1995.

GERARD AI VESCOVI, *Dio Padre*, Conferinţă 1999.

† Petru GHERGHEL

Episcop de Iaşi

Riassunto

In questo periodo di preparazione per il Grande Giubileo del 2000, la Chiesa e in un modo particolare il Santo Padre Giovanni Paolo II ci invitano a scoprire Dio Padre e il suo amore eterno, di vivere la grande realtà che siamo stati eletti i suoi figli e di esultare quando ci benedisce, ci abbraccia, ci perdona e ci da il vestito nuovo, ci da l'anello della fedeltà e fa festa perché siamo tornati da Lui e lo chiamiamo col nome di *Padre*.

Ci sono tante occasioni per capire questa verità e questo grande mistero della nostra fede. Tanto gli esegeti quanto i Padri della Chiesa ci aiutano a vivere il mistero di un solo Dio in tre persone e a conoscere il Dio Padre, la sorgente ed il Creatore di tutta la vita. Seguendo il loro insegnamento possiamo arrivarci a capire qualcosa della sua natura divina e della Trinità delle persone nel grande mistero di amore verso di noi.

Dopo una breve presentazione del quadro biblico sulla verità del Dio Padre, la presente conferenza si sofferma sulla spiritualità del sacerdote, alla stregua di san Paolo, sottolineando il legame spirituale che fa sì che il padre sia il padre rispetto ai figli nella misura in cui sta coltivando in loro la grazia divina. Il Padre spirituale non sostituisce ma rappresenta il Padre eterno quando fa vivo il suo amore divino.

PATERNITÀ E MATERNITÀ
- ITINERARI SPIRITUALI -

Piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternitá nei cieli e sulla terra prende nome Ef 3,14-15

A immagine e somiglianza di Dio

Possiamo divenire molte realtà, ma tutti nasciamo figli. L'idea - di più: la profonda intuizione - che tutto il nostro essere sperimenta e conosce nei nomi della paternità e della maternità ci accompagna dall'alba della nostra vita, da quando, prima ancora di avere coscienza di essere figli, veniamo donati a noi stessi e ci riceviamo dalla mano di una sorgente che ci precede.

Forse è uno di motivi per cui il nome del Padre - unica fonte dell'amore trinitario - ci rimane cosi familiare e ad un tempo misterioso. Familiare perché paternità e maternità sono termini nei quali a Dio è piaciuto rivelarsi e che hanno profonda analogia con noi e la nostra esperienza. Misterioso, perché la realtà che esso contiene e descrive ci precede, tanto nell'orizzonte della nostra esperienza, quanto in quello dell'Assoluto del suo mistero.

Paternità e maternità sono un volto del mistero di Dio in noi, un volto che ci appartiene dalla creazione, da quando Dio disse *facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza ... maschio e femmina lo creò* (*Gn* l,26-27). Dio si dona a noi in noi stessi, ponendo in noi la sua immagine. Nella natura dell'uomo troviamo dunque un esplicito riferimento al mistero di Dio, una analogia secondo 1'essere *(analogia entis)* ed il mistero *(analogia mysterii)*[1].

[1] Sulle possibilità dell'analogia nell'ambito della teologia sponsale si veda l'ottimo lavoro di C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Roma 1991, soprattutto le pp. 81-112. Precisazioni sugli sviluppi interni alla teologia nuziale

La vita stessa dell'uomo canta il mistero di Dio, e all'uomo è dato di scrutare in se stesso, nello spessore della propria esperienza di vita, nella complessità della propria esistenza, il volto di Dio. Certo 1'uomo coglie 1'orma del Creatore e Padre di tutti in ogni realtà, ma è a titolo del tutto particolare che la coglie in se stesso, perché mentre *vede* tutte le altre cose come *oggetti*, sperimentandole esterne a sé, *esperisce* se stesso come *soggetto* e coglie nella profondità stessa di sé un rimando non solo conoscitivo, ma vitale al mistero di Dio. In nulla dunque come in noi stessi possiamo veramente conoscere il volto di Dio.

Cercheremo di vedere come la paternità e la maternità che l'uomo e la donna sperimentano possano costituire un rimando al volto di Dio Padre, come anzi l'itinerario stesso dell'esperienza della paternità e della maternità costituisca un itinerario *spirituale* poiché rivela il volto di Dio e dona una più profonda e consapevole comunione con lui. Già troppa spiritualità viene cercata all'esterno dell'uomo, chiamato piuttosto a crescere per approfondimento di interiorità e di coscienza, esplicitando il mistero di cui è portatore e che, identificandosi con il nostro stesso essere, ogni uomo *è*.

La vocazione al matrimonio, alla quale appartengono per intima essenza la vocazione alla paternità ed alla maternità, conserva ininterrotta nella storia delle generazioni umane la struttura essenziale della natura dell'uomo che Dio ha voluto come un essere sponsale, immagine e somiglianza della propria natura agapica. È dentro questa natura che è chiamata a compiersi ogni altra vocazione. La verginità per il regno va dunque letta *all 'interno* della vocazione

---

della tematica dell'immagine e della somiglianza sono offerti da A.SCOLA, *Il mistero nuziale - 1. Uomo - donna*, Roma 1998, soprattutto le pp. 31-61. Del medesimo si vedano anche: *La visione antropologica del rapporto uomo - donna: il significato dell' "unità dei due"*, in AA.VV., *Dignità e vocazione della donna*, Città del Vaticano 1989, pp. 91-103; *L'imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della Mulieris dignitatem,* in *Anthropotes* 8 (1992) 61-73. Molto interessante, anche se affronta la tematica da prospettive più vaste, è P. CODA, *L'analogia caritatis come via al mistero,* in *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984, pp. 83-151. È imprescindibile il riferimento alle catechesi di Giovanni Paolo II: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò - Catechesi sull'amore umano*, Roma 1995.

fondamentale dell'uomo alla sponsalità ed alla maternità/paternità, come una particolare via di compimentosulla quale non è nostro compito soffermarci oggi - della vocazione ad essere uomo e donna.

Troviamo dunque nell'uomo una profonda *analogia mysterii* che rivela qualcosa del volto di Dio. È un dono della sua grazia, cioé del suo amore paterno, originario e gratuito che questo sia possibile. Ma in qualche modo intravediamo che una volta che Dio ha deciso di comunicarsi non può che essere cosi, poiché *se Dio vuole mostrare il suo amore all'uomo, bisogna pure che 1'uomo sia in grado di conoscerlo*[2]. Scendendo dunque nel mistero della nostra esistenza, per conoscerlo e per compierlo, noi siamo ad un tempo i soggetti e lo strumento di una più profonda conoscenza di Dio.

Cosa ci rivela dunque l'esperienza della maternità - paternità secondo questa *analogia mysterii?* Innanzitutto che ciò che in noi è duale ed appartenente a soggetti uguali nella natura, ma diversi *e reciproci* nel loro essere persona, riflette 1'immagine della Trinità, anche se nella scomposizione caratteristica della storia e di ogni creatura contingente. Ma come non possiamo pensare la pluralità delle persone in Dio come una molteplicità che divida 1'unità, cosi non possiamo pensare la diversità delle caratteristiche di paternità e maternità come suddivisa in Dio secondo la molteplicità o la distribuzione. L'assoluto Amore del Padre ha in sé, unito, ciò che noi sperimentiamo come storicamente frammentato.

La paternità e la maternità sono infatti, nell'ordine della storia cui noi apparteniamo modalità diverse, secondo la natura delle caratteristiche dei diversi soggetti umani (uomo e donna), di rapportarsi all'unico mistero del generare e del prendersi cura. Sono cioè due volti della fruttificazione dell'amore che in Dio Padre sono uniti. Il timore di parlare della maternità in Dio non può essere che giornalistico, mai teologico e attinge ai retaggi dell'inculturazione che il linguaggio ha avuto nella storia.

---

[2] H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977, p. 77.

Dio non teme nella Scrittura di rivelare il suo cuore materno e paterno ad un tempo, ma più ancora non esita a porre ontologicamente la comunicazione di se stesso nei due volti dell'uomo e della donna quando ci ha creati a sua immagine. Se siamo immagine di Dio e se per questo siamo uomo e donna e se il nostro essere uomo e donna contiene la vocazione alla paternità ed alla maternità allora significa che Dio ha posto la comunicazione del suo mistero in queste due diverse, reciproche e compenetrantesi modalità.

Dio è Padre e Dio è Madre. La sorgente dell'essere assoluto è comunicata all'uomo nella molteplicità comunionale, perché sia svelato il mistero della sponsalità relazionale, fonte della generazione e del prendersi cura. Dio Padre è anche sempre Dio Figlio e Dio Spirito e questo amore assoluto che nella Trinità è relazione senza divisione si riflette nell'uomo come sponsalità e paternità - maternità ad un tempo. Le due realtà si rimandano a vicenda in modo indissolubile e conservano nel loro intimo legame il riflesso del volto glorioso di Dio.

Forme della paternità e della maternità

Come svolgere dunque qualche traccia di questa *analogia mysterii* che rende 1'essere madri e padri un consapevole itinerario spirituale? Credo che la forma più semplice possa forse essere anche la più vera, e cioè che lo svolgersi della nostra vita stessa possa indicarci le caratteristiche della maternità e della paternità. Le raduniamo sotto tre termini che sono per 1'uomo tre esperienze categoriali: generare, prendersi cura, morire.

Generare

Nasciamo figli e diventiamo padri e madri. La vocazione sponsale che è nell'uomo - in qualsiasi modo *essa si* esprima - è vocazione alla paternità ed alla maternità. *Siate fecondi* (*Gn* l,28) è

la prima *legge*[3] posta da Dio nell'uomo. La vocazione sponsale della natura umana è legata intimamente alla vocazione alla fecondità e la vocazione alla fecondità trova nella natura sponsale dell'uomo il suo significato più profondo.

L'alterità è nella storicità sperimentata come diversità, reciprocità e inerenza reciproca di mascolinità e femminilità. Già abbiamo visto sopra come questo riveli il volto agapico del Dio Amore, del Dio Trinità. Essi non sono quindi un limite, se non per quella realtà del peccato originale, che oppone mascolinità e femminilità, facendone rimandi della colpa, anziché strumenti di intima solidarietà. L'opposizione dei sessi che passa per la reciproca accusa (*La donna mi ha dato dell'albero ... il serpente mi ha ingannata* ... cf. *Gn* 3,12-13) è un peccato nel peccato. La solidale reciprocità dei sessi viene meno nel momento della prova e si dissocia nel momento della colpa.

La solidarietà nell'umile riconoscimento del peccato avrebbe portato la coppia Adamo - Eva a rimanere unità ed a restare interna alla possibilità di riflettere l'immagine di Dio nella reciprocità. Ma una volta che 1'immagine di Dio nella coppia è stata ferita quanto alla relazione fondante con Dio, la stessa reciprocità all'interno della coppia, non riesce più a trovare espressione esistenziale. Alla comunione agapica è subentrata una individualità separata dal fondamento divino e dalla fondante relazione di amore e reciprocità con il partner. Il peccato originale che ferisce la coppia nella sua dimensione teologica ed antropologica ferisce anche l'orizzonte della generazione. Caino ed Abele (*Gn* 4) sono figli nati in questa inimicizia, che troverà nella dispersione dell'umanità (*Gn* 11,1-9) la sua espressione sociale.

La Scrittura insegna che la generazione è ad un tempo ferita dal peccato e bisognosa di redenzione, ma che essa appartiene al

[3] È una *legge* che precede lo stesso sviluppo morale dell'uomo e della donna, in quanto chiamata a fondarlo, un comandamento anteriore allo stesso divieto di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male. Collocata nel contesto dei racconti della creazione essa esprime, nella forma esortativa e non in quella imperativa, la via dello sviluppo e della crescita dell'uomo nella coppia.

mistero dell'uomo secondo il suo essere fatto ad *immagine e somiglianza di Dio* (*Gn* l,26-27). Non solo quindi l'uomo inteso come individuo è immagine di Dio, ma in verità la *coppia umana,* all'interno della quale l'individuo è concepito come identità relazionale, sponsale. Alla coppia appartiene la generazione.

La parola *siate fecondi* di *Gn* l,28 esplicita il contenuto teologico del versetto precedente: *a immagine di Dio lo creò* (*Gn* 1,27) e precede la narrazione del peccato della coppia. I vv. 28-30 del primo capitolo della Genesi delineano infatti, secondo la teologia jahvista (J) ripresa dall'autore della redazione sacerdotale (P) l'esplicitazione esistenziale dello statuto della coppia primordiale espressa in Gn 1,26-27. Lo *siate fecondi* di *Gn* 1,28 non esprime più un dato oggettivamente posto dalla volontà di Dio ed espresso con l'aoristo come in 1,26, ma una esplicitazione della volontà di Dio attuata nel precedente versetto ed affidata alla libertà della coppia affinché ne faccia la sua propria volontà, secondo il disegno posto da Dio nell'imprimere in essa la sua immagine, ed è espressa dall'imperativo. E tale verbo significa ad un tempo *crescere* ed *essere fecondi*, poiché l'essere della coppia ad immagine e somiglianza di Dio si compie nella fecondità come crescita e sviluppo dell'essere della coppia, cui appartiene la generazione non come un dovere, ma come un divenire, un compiere la propria immagine.

Riprendendo la articolazione che Gregorio di Nissa pone tra l'immagine e la somiglianza possiamo forse vedere nella prima lo statuto ontologico della coppia (l'essere ad immagine di Dio) e nella seconda lo statuto dinamico della stessa (divenire simili è compiere l'immagine nel divenire se stessi secondo l'immagine). La fecondità è dunque in se stessa crescita e sviluppo della coppia, portando l'uomo e la donna a compiere la pienezza dell'immagine nel divenire padre e madre mediante la fecondità. Adamo ed Eva in quanto figli di Dio sono chiamati a compiere la propria natura nell'esperienza della paternità e della maternità, che li rende, oltre che figli padri e madri.

Il Padre genera la filialità increata (Figlio) nell'Amore (Spirito Santo) e la vita trinitaria si partecipa nella comunicazione

della propria immagine alla natura creata dell'uomo e della donna. Essi che sono figli di Dio in primo luogo e sposi quanto alla loro natura, sussistendo nella reciprocità, fanno nell'amore sponsale esperienza della paternità e maternità di Dio. Essi sono quindi immagine del Figlio, dello Spirito, del Padre. Il mancato compimento ontologico della paternità e della maternità impedisce la pienezza dell'espressione dell'immagine di Dio nell'uomo[4], come la ferita del rapporto filiale comporta la ferita della relazione stessa cosi che non si trasmetta più nell'esperienza della generazione la pura immagine di Dio.

Concepita in questo orizzonte l'alterità della coppia uomo - donna esce da una comprensione di carattere limitativo, rivelandosi come l'apparire nell'orizzonte intra storico dell'alterità agapica di Dio Padre, eternamente congiunta a se stessa (Figlio) nell'amore ipostatico (Spirito Santo) e partecipantesi nella finitudine della creatura.

La coppia manifesta inoltre la inesauribile fecondità di Dio che si compie nel permanere dell'amore agapico e che essa porta inscritta in sé come facente parte dell'immagine e somiglianza di Dio. Il rapporto tra l'immagine, cioè il dono oggettivo dell'amore agapico e della fecondità come partecipazione all'Amore divino, e la somiglianza, cioè il compimento soggettivo della coppia nel divenire delle persone e della stessa relazione, è un rapporto di non immediatezza.

A motivo del peccato la persona non sceglie più con immediata rettitudine il compiersi secondo la somiglianza dell'immagine, ma deve ricomporre, a partire dalla situazione di disgiunzione, l'unità originaria dell'orizzonte del proprio essere. Né ciò sarebbe possibile senza 1'opera di Cristo e la sua mediazione divino - umana che rivela all'uomo nella Pasqua la verità intera della sua umanità. Non è il nostro scopo sviluppare in questa sede la redenzione della coppia, ma è bene sottolineare che essa è integralmente e

---

[4] Resta salvo che la verginità per il Regno dei cieli è, alla luce della Pasqua di Cristo, una diversa ma piena realizzazione della paternità e maternità inscritta nell’immagine e somiglianza di Dio.

simultaneamente redenzione della fecondità e della generazione. In Cristo risorto paternità e maternità sono redenti[5].

La generazione dunque compie nell'immagine la pienezza di amore dell'archetipo. Come il Padre genera il Figlio nello Spirito Santo, cosi nella coppia uomo - donna l'amore diventa concretezza dell'alterità e si dilata, consentendo ad un altro essere personale e ad un'altra libertà di partecipare della comunione di amore liberamente posta e donata. E come l'amore agapico della Trinità si partecipa in tutto l'essere del cosmo, e nell'uomo come immagine stessa di questo amore, cosi coinvolge la coppia uomo/donna nella capacità di superare il confne della dualità rendendo autentica la libertà del *noi* che la relazione tra i due pone in essere. Il debordare dell'amore nella sua inesauribilità si partecipa come chiamata ad un'altra persona ad entrare nell'amore e così si ipostatizza.

La generazione non è infatti oggettuale, ma si pone come *partecipazione della soggettività,* dell'essere personale secondo la possibilità donata da Dio all'uomo di essere procreatore, cioé di partecipare in modo creaturale non solo della capacità di porre in essere realtà oggettuali - *homo faber* - ma anche di trasmettere l'essere personale nel dono della libertà e dell'amore - *homo amans* - partecipando così al perpetuarsi nella storia e nelle generazioni della manifestazione creata del volto del Dio Increato.

Lo stesso creatore ha scelto di rendersi presente nella continuità tramite la libera volontà dell'uomo. Il mistero della generazione rimanda quindi al volto del Padre Creatore ed alla inesauribilità dell'amore. Disgiungere la sponsalità della coppia

[5] Va aggiunto che contestualmente si deve parlare di redenzione della sessualità, nel suo legame con la sponsalità, la fecondità e la generazione. Chi vede nella disgiunzione di sessualità e generazione una cifra del tragico nel senso del post moderno caractterizzato dalla frammentazione dell'uomo svolge, a nostro avviso, una riflessione del tutto inerente alla rivelazione (Cf. SCOLA A., *Lo Spirito Santo rivela la verità tutta intera della famiglia cristiana*, in BONETTI R., (Ed.), *Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito*, Roma 1988, pp. 31-51). In questa luce, e qualora non si abbia della posizione del magistero della Chiesa una comprensione solo moralistica, è possibile cogliere la grandezza del messaggio evangelico e la sua urgenza per la testimonianza, l'annuncio e l'evangelizzazione in seno alla cultura contemporanea.

dalla sua fecondità e generazione appartiene alla dualità ferita dal peccato. Nella visione di Dio creatore la relazione sponsale che esiste per la piena e totale felicità dei partner esiste nel contempo per la pienezza della fecondità, che inerisce all'amore sponsale stesso.

Nello siate fecondi è la pienezza della bellezza e della gioia: *Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona* (Gn 1,31). E poiché l'amore autentico è nell'unicità della relazione sponsale, tale unicità si estende alla generazione. Il frutto dell'adulterio porta con sé la scomposizione dell'immagine di Dio e nell'adulterio si attenua la forza della generazione, aprendosi un pericoloso varco verso l'oggettualità. Il frutto dell'amore tende in questi casi all'estraneità dalla realtà del *noi* della coppia, creando una dolorosa scissione tra sponsalità, unicità e generazione. II dramma di tante situazioni che creano figli *senza casa*, evidenzia come il frutto della generazione si ponga come *esterno* rispetto alla fecondità della sponsalità. In questi casi il figlio non viene coinvolto, come lo statuto della generazione esige per la sua natura, all'interno del *noi* generante e tende a porsi come un evento parallelo, una contemporanea libertà, prima ancora di avere esperimentato la maturazione dell'amore all'interno del *noi* generante.

La disgregazione della famiglia porta con se' la disgregazione dell'essere umano, aumentando la ferita del peccato, la distanza tra l'immagine e la somiglianza. È tra i rischi, purtroppo sempre più reali, della grandezza della scienza contemporanea - se disgiunta da un orizzonte etico fondato su un corretto statuto teologico ed antropologico - contribuire al creare le occasioni che generano l'essere umano nel *vuoto* dello sponsalità, senza casa, padre o madre.

La generazione dell'essere umano, data da Dio per la gioia dell'uomo, tende ad essere *produzione* avvicinando pericolosamente i soggetti allo status di oggetti. Simile stato di cose anticipa nell'uomo la morte, disgregazione dell'essere e di ogni relazione, e dice da sé quale sia la propria sorgente. Il mondo di dolore che ne deriva è chiamato a recuperare l'intimo legame tra sponsalità,

fecondità e generazione perché l'immagine di Dio appaia nell'uomo e non il volto distruttore della morte.

Sembra purtroppo che la riduzione dell'uomo ad oggetto, la perdita dell'orizzonte della persona umana, la perdita di senso della dignità della persona, cosi dolorosamente legata ad un antropocentrismo a-teologico unito alla perdita dell'orizzonte della trascendenza e del mistero segni pesantemente la condizione di questa fine di millennio. La Chiesa annuncia nei suoi testimoni la verità dell'uomo all'uomo, la verità della persona nell'orizzonte della rivelazione, della Pasqua di Cristo, del mistero. In una autentica comprensione della generazione si ha anche una più autentica comprensione dell'uomo e si pone il seme ed il segno di una umanità rinnovata. Riscoperta del Padre è anche riscoperta della paternità e della maternità generanti, riscoperta della fecondità, fondata su quella sponsalità posta da Dio nel cuore dell'uomo, segnato dalla immagine e dalla somiglianza.

Prendersi cura

Paternità e maternità sono generazione e generazione è prendersi cura. II Padre Creatore si pone, con lo stesso atto del creare, come Padre provvidente e tale provvidenza si esprime nell'atto del prendersi cura del mondo e degli uomini. L'atto di creazione comporta infatti relazione con il creatore e fa si che le creature trovino il loro ultimo significato proprio nel creatore che le ha poste in essere. Creando Dio pone una relazione con il mondo ed il mondo è coinvolto nella relazione con Dio.

L'atto creativo pone una relazione tra soggetto ed oggetto che l'atto emanativo, tipico di buona parte della visione greca, non implica. Allo stesso modo 1'atto *plasmativo* del mondo rispetto ad una materia preesistente non è propriamente né un atto generativo né un atto creativo che comporti necessariamente un rapporto assoluto tra il plasmante ed l'oggetto plasmato. Per la filosofia greca il lógos era implicato *nel* mondo, ma in defnitiva estraneo ad esso, come testimonia lo stesso Aristotele, per il quale l'assoluto non si prende cura di quell'universo che pure attrae a sé.

La visione ebraico - cristiana è una visione di salvezza rivelante un Dio personale interessato all'uomo e al mondo, coinvolto radicalmente con l'uomo ed operante nel mondo e nella storia. Tale Dio personale ha creato il mondo, secondo la narrazione biblica, mediante la sua parola, con un atto di volontà e di libertà. Lungi dall'essere estraneo quindi egli fonda il mondo e ne costituisce l'orizzonte ultimo di senso.

È il Dio Trinità, comunione vivente di persone che comunica a tutte le creature l'essere, ponendo quindi in esse l'impronta della comunione relazionale in cui Egli sussiste. La ragione teologica della relazione del mondo a Dio è quindi più ampia e profonda della sola ragione filosofica. È l'amore stesso di Dio che si offre nel mondo, nella forma dell'ente creaturale, il cui significato più autentico è dato dalla modalità della partecipazione all'Assoluto dell'amore partecipantesi, secondo la diversità dello statuto ontologico di ogni essere.

Nell'essere creaturale dell'uomo Dio pone la partecipazione al suo essere personale, la propria *immagine e somiglianza*: la parola pronunciata da Dio sull'uomo nell'atto creativo gli dona uno statuto ontologico che lo differenzia da ogni altra creatura e nel contempo lo pone in una particolare relazione con Dio, quella che deriva dall'intelligenza, dalla libertà e dalla capacità di rispondere con l'amore all'Amore creatore.

L'uomo porta in se stesso il proprio mistero e puó autenticamente comprendersi solo nella relazione all'Amore - Persona divino. Nello stesso tempo egli porta in sé il senso del mondo, di cui è custode ed interprete, ponendosi come il necessario riferimento mediativo di ogni creatura verso Dio. Egli è chiamato quindi a prendersi cura del mondo, essendone l'unico interprete. Il mondo segue l'uomo nel suo destino, come l'oggetto segue il soggetto. La cura che l'uomo ha nei confronti del mondo è una cura *generativa*, lasciando accedere il mondo oggettuale all'orizzonte della coscienza e della libertà. Solo l'uomo *signifca* le cose e solo ai suoi occhi esse acquistano significazione. Attraverso gli enti oggettuali e l'esperienza di essi l'uomo

con-crea il mondo, nel rispetto dello statuto ontologico che Dio ha donato ad ogni essere, e trascina cosi il mondo in un incessante divenire, attuando nella propria libertà il senso degli enti secondo la propria conoscenza.

Nel prendersi cura l'uomo realizza una signoria sul mondo che gli appartiene in virtù della parola pronunciata da Dio. Al *Siate fecondi* segue il *soggiogate la terra e dominatela* (*Gn* l,28). Allo stesso modo Dio *conduce* all'uomo gli esseri, affinché egli doni ad essi il nome (*Gn* 2,19-20), con un atto che è donazione di identità. Dio stesso ha posto nell'uomo la capacità di *nominare* gli enti, di esprimere mediante il linguaggio la loro identità ed il loro essere, di farli sussistere nel loro significato partecipando cosi intimamente all'opera stessa di Dio Creatore.

Similmente nella coppia l'atto riconoscitivo passa attraverso questa capacità di *nominare* l'altro nella sua natura, riconoscendone lo statuto ontologico. L'uomo-persona riconosce nella donna-persona la partecipazione dell'immagine di Dio e l'identità di natura. Dio *conduce* egualmente la donna all'uomo che pronuncia la parola del riconoscimento, differenziandola da ogni altra creatura: *Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta* (*Gn* 2,22-23).

Andando oltre la forma arcaica del linguaggio della Scrittura possiamo pensare a questo reciproco riconoscimento dei soggetti della coppia, come il riconoscimento di due soggetti in relazione, formanti una sola identità interpersonale, *una sola carne* (*Gn* 2,24). Nella reciprocità del loro riconoscimento, riconoscendosi cioè come persone create *ad immagine e somiglianza* del creatore essi riconoscono contemporaneamente il loro essere coppia, la loro identità nella chiamata ad essere *una sola carne*.

In questo riconoscimento della reciprocità sta ancora il *prendersi cura* in cui l'uomo esprime - e questa volta nei confronti dell'essere personale - il proprio essere con-creatore per volontà di Dio. Nella persona l'atto di *dominio* sul creato si esprime come atto di amore, di comunione e di servizio, indicando all'altro l'identità

del suo essere persona in relazione con un altro soggetto personale senza il quale il riconoscimento di ciascuno dei due, come individuo separato, sarebbe impossibile. *La comunione fonda il riconoscimento della persona come individuo* e permette che solo prendendosi cura dell'altro ciascuno riconosca se stesso. Tale comprensione è condensata dall'autore del primo capitolo della Genesi nell'espressione *uomo e donna lo creò* (*Gn* 1,27).

Allo stesso modo quando la coppia Adamo - Eva concepisce Caino ed Abele e, in seguito, Set, si manifesta egualmente la capacità dell'uomo e della donna di *nominare* cioè di interpretare quanto viene all'essere, partecipando cosi all'opera della creazione come con-creatori. In realtà qui è Eva che dona il nome ai figli, interpretandone la presenza all'interno della vicenda della coppia.

Se infatti Abele significa semplicemente *pastore* Caino e Set ricevono un nome particolare. *Caino* è infatti legato al verbo qanah (acquistare) e *Set* al verbo *shat* (ha accordato). *Adamo si uni a Eva sua moglie, la quale concepi e partori Caino è disse: Ho acquistato un uomo dal Signore* (*Gn* 4,1). E ancora *Adamo si uni di nuovo alla moglie, che partori un figlio e lo chiamò Set. Perché - disse - Dio mi ha concesso un'altra discendenza al posto di Abele, poiché Caino 1'ha ucciso* (*Gn* 4,25).

Si esprime quindi nel nome il signifcato che il figlio ha per la coppia, alla luce dell'orizzonte di senso della coppia stessa. Che sia Eva a donare questi nomi indica il legame profondo della maternità con il frutto della generazione e rivela nello stesso tempo come la signoria su ogni creatura appartenga ad entrambi i sessi, specificandosi nella donna come uno speciale statuto dato dalla maternità. La coppia dunque genera e nomina i figli, riconoscendoli all'interno della propria storia come parte integrante di essa e vedendo in essi ad un tempo il loro frutto e il dono di Dio. *Eva concepi e partorì* e *Ho acquistato un figlio dal Signore* o *Dio mi ha concesso* esprimono bene questa duplice origine ed appartenenza dei figli, inseriti nella storia della coppia, che è storia della coppia con se stessa e con Dio.

Generare dunque e prendersi cura sono atti connessi. La cura che l'uomo ha per i figli si differenzia sostanzialmente dalla cura che esso ha per il mondo. Dei figli infatti si riconosce l'origine da Dio e l'appartenenza alla storia, di peccato e di salvezza, della coppia. Nella generazione dei figli la coppia partecipa intimamente all'opera di Dio come *pro-creatrice*. Il prendersi cura si esplica nell'accoglienza e nel riconoscimento della realtà stessa del figlio, letta come *intenzione* di Dio nei riguardi anche della stessa coppia.

Questo prendersi cura differenzia il generare umano dal generare degli altri esseri. Nel generare dell'uomo si esprime una forma particolare della comunione divina che l'uomo porta iscritta in sé nella *immagine e somiglianza*: la generazione è nello stesso tempo apertura del noi generante all'alterità e chiamata alla comunione di un'altra persona umana.

Generare e prendersi cura è per la coppia umana una espropriazione. Anche la sponsalità e la scelta del partner lo sono, ma in diverso modo. Il figlio in verità espropria più radicalmente del partner, perché non ha alcuna possibilità che gli derivi dalla propria individualità, ma è costituito in pura dipendenza. All'interno della coppia ogni soggetto si dona per un *tu* all'interno del *noi* della coppia, ma si tratta di un *tu* dotato di una sua struttura individuale, di una sua autonomia e di una libertà più o meno evoluta da coinvolgere nella relazione. Benché la crescita e l'identità profonda di entrambi passi attraverso la donazione del coniuge, essi sono possibili di libertà e di scelta.

Nella generazione la coppia si apre e si dona ad un *tu* che è totalmente altro, per il quale lo sviluppo della libertà e dell'indipendenza, fondate su un giusto riconoscimento dell'identità, passa necessariamente attraverso le relazioni con i soggetti componenti la coppia generante. Nella sua *dipendenza* l'essere del figlio espropria i genitori al loro essere duale e li rende dipendenti da sé in virtù della sua stessa necessità. In tal modo tanto il padre e la madre quanto la coppia subiscono un evoluzione della relazione di amore, che li porta ad esistere per un *terzo*, nell'amore per la sua libertà.

Prendersi cura è innanzitutto per la coppia accettare la maternità e la paternità come maturazione e compimento del loro essere sponsale, come una perdita della libertà immediata che si trova dinanzi un soggetto bisognoso di cura per il suo stesso sussistere. La coppia stessa centra il proprio essere sul soggetto chiamato ad appartenere alla sua comunione. All'accoglienza, che è un orientamento verso la maturazione della comunione stessa della coppia nell'apertura ad un'altra libertà, segue il prendersi cura, poiché tale libertà va fatta crescere, su tutti i piani e a tutti i livelli.

Lo statuto biologico del bambino è quello di un essere altamente indifeso, ma con una possibilità inscritta di sviluppo relazionale. Gli esseri dotati di maggiore sviluppo del sistema nervoso sono i più indifesi ed il loro divenire se stessi non passa attraverso la gestione di meccanismi biologici, ma attraverso lo svolgersi di più vasti e profondi dinamismi psichici e spirituali cosi che tutto il loro essere, anche fisico, esprime questa condizione. Il bambino diventerà se stesso, svilupperà una adeguata coscienza di sé ed attuerà in modo autentico le proprie possibilità relazionali solo attraverso la qualità della relazione sorgiva con il padre e la madre. La paternità e la maternità del generare si esprimono quindi ulteriormente nel prendersi cura, che continua il dinamismo storico del *far essere* un'altra esistenza personale dinanzi a sé e nel seno del noi della coppia. Per questo la coppia ed i soggetti che la compongono perdendo, almeno apparentemente, un determinato livello di libertà si inoltrano più profondamente in una libertà che è dono affinché l'altro sussista. E questo dono é della *coppia in quanto tale*, oltre che dei suoi singoli *soggetti componenti* e fa si che la coppia diventi veramente *una* proprio nella generazione, riconoscendosi non solo nel frutto comune, ma nella comune volontà di aprirsi ad un altro soggetto e di volere il suo essere.

È un volto di Dio che si esprime nella paternità e nella maternità. *Creare* è donare I'essere nella libertà e porsi in gioco nella relazione con un soggetto personale in cui si svela l'immagine e la somiglianza. *Pro-creare* è ugualmente donare l'essere nella libertà e generare una libertà per una relazione nuova, accettando

tale relazione per sempre, in modo da *prendersi cura* di essa fino a quando tale libertà non sia in grado di sussistere con piena autonomia personale.

Anche l'Amore trinitario si partecipa come generazione, creazione e come coinvolgimento nella dinamica relazionale con la propria *immagine e somiglianza* creata. Creando l'uomo a propria immagine e somiglianza Dio stesso esponeva la propria perfezione ai rischi della dialogicità con l'uomo implicando se stesso nell'economia. Creando una libertà nella quale la risposta è possibile e non certa Dio stesso espone se stesso, poiché non volendo pre-codificare la risposta e 1'adesione dell'uomo si espone per cosi dire al fallimento, benché sia fallimento dell'uomo e non di Dio, la cui gioia rimane inerente al proprio atto di amore, che mai sarà negato, e al suo esprimersi nel prendersi cura.

L'uomo in quanto pro-creatore è partecipe anche di questa dimensione oblativa della comunicazione divina. Nella economia della generazione egli si espone al rischio della mancata risposta, del fallimento e del dolore, e non puó evitare questo codifcando la risposta del figlio all'amore genitoriale, perché questa sarebbe la più grave forma di fallimento, conducendo il figlio stesso alla perdita della propria libertà e della propria identità e facendo cosi fallire la coppia nell'atto del generare.

La libertà espressa nel generare si fa servizio per una alterità che non garantisce risposta, esigente nella sua libertà, i cui destini potrebbero essere molto lontani dalla volontà e dai desideri dei genitori. Ma proprio in questo essi svelano il volto del Padre, creatore e custode della libertà delle sue creature. È per questo che dopo la generazione ed il prendersi cura la coppia non può più pensarsi come prima: essa è ontologicamente ristrutturata a partire dalla partecipazione dell'essere, nella forma filiale, ad una nuova libertà. La libertà dei generanti si fa servizio per la libera sussistenza del figlio e per la educazione, nel senso etimologico di *e-ducere* (condurre fuori) della sua libertà.

Ed è il volto di Dio Padre come si è rivelato nell'economia della salvezza che si lascia ora vedere nello spessore esistenziale dell'economia della generazione. Un tale amore, partecipando in modo cosi intimo all'amore del Padre, può tutto: può portare il fallimento, il dolore, l'handicap, l'attesa, la speranza, tutto ciò a cui è sempre esposto senza mai perdere se stesso, perché si è costituito secondo la propria verità nella pienezza della libertà. Dinanzi al possibile fallimento l'amore, come prendersi cura, si fa icona della redenzione, luogo da cui parte il riscatto, da cui viene continuamente rimessa in gioco, per il figlio, la possibilità di divenire una libertà autentica. Tale amore è continuo ed incessante appello e per questo non smarrisce se stesso e consente sempre al figlio la possibilità e la strada del ritorno.

II prezzo può essere alto, fino alla partecipazione dolorosa e vivente alla croce, ma il frutto è la possibilità della gioia e della bellezza nel figlio, che diviene nei genitori stessi estasi della libertà. Il dono della possibilità di una libertà autentica, quanto al soggetto donante, consente il permanere nel mondo della verità dell'amore libero di Dio e della piena verità dell'uomo, come si esprime nel suo essere *ad immagine e somiglianza di Dio*.

Nella paternità e nella maternità, nel generare e nel prendersi cura, nell'estasi della libertà, Dio ha posto nell'uomo una icona di se stesso ed un elemento essenziale della propria autorivelazione. Il Padre infatti si rivela all'uomo donandogli quella libertà alla quale consente l'accesso al proprio intimo amore.

Morire

Paternità e maternità incontrano la morte. Nella morte del padre e della madre la stessa relazione sembra morire. La morte non è un avvenimento individualistico. Sebbene esso riguardi la persona nella sua più profonda ed inviolabile intimità e colpisca il suo essere in maniera radicale e totale, essa coinvolge anche le relazioni cui l'individuo ha dato vita nella sua esistenza. Esse sembrano morire con lui.

Nella morte del padre e della madre anche il figlio muore: una parte di lui, originaria, fontale, strutturante, viene meno. Nel trasformarsi della relazione, essa sembra venire meno, e questa cessazione della relazione, che diviene inattingibile secondo le categorie fino ad allora sperimentate e verificate, genera il dolore e l'angoscia. È una situazione di cui vi è una coscienza nell'uomo e che lo porta ad esclamare *avrei voluto morire anch'io, avrei preferito morire piuttosto io, è un pezzo di vita che mi è stato strappato*. Simili espressioni dicono abbastanza bene quale sia il dramma della morte, come essa coinvolga sempre due soggetti, per ognuna delle relazioni che nel corso della vita aveva costituito colui che muore.

Ebbi la grazia di vivere accanto a mio padre tutto il cammino della malattia e della morte. Ero accanto a lui quando emise l'ultimo respiro terreno. Una morte semplice e naturale, né drammatica - per quanto una morte può non esserlo - né straordinaria. Vissi con lui il profondo abbandono in cui si mise da quando seppe della sua ultima malattia, conoscendone bene 1'esito. Non era un abbandono fatalistico all'inesorabilità della vicenda. Era un calmo e profondo consegnarsi al Mistero che mi richiamava le parole di S. Ignazio d'Antiochia: *Una voce mormora in me e mi dice: Vieni al Padre*.

Fu allora che compresi che il padre e la madre insegnano non solo a vivere, ma anche a morire. Ogni padre fu figlio, ed ognuno rimane figlio anche da padre, poiché tutti, anche quando siamo genitori, siamo fgli di uno stesso Padre, abbiamo l'intima disposizione del nostro spirito e di tutto il nostro essere ad attingere la relazione con questo fonte inesauribile in cui siamo, ci muoviamo, esistiamo.

Paternità e maternità rivelano, anche nella morte, il mistero, quel Mistero oltre se stessi, oltre la storia, quel Mistero che pure è in noi, attivo ed operante nella nostra vita e nella storia. Morire nella consapevolezza di una Paternità e di una Maternità infinitamente più grandi della nostra, morire insegnando l'abbandono con l'estremo gesto della vita, con il più totale appartenere alla maternità ed alla paternità. Ci è dato, nell'estremo istante della nostra vita di essere

ancora maestri, generatori di vita, di indicare che vi è Qualcuno oltre noi stessi, cui consegnarci nel momento supremo in cui abbandoniamo questa vita.

In un contesto culturale nel quale si vive per la morte, intesa come annullamento dell'essere e in prospettive nichiliste, si rivelano la bellezza e la verità del pensiero cristiano, che - senza rinnegare il doloroso realismo del morire - tuttavia lo significa in modo adeguato all'uomo.

Paternità e maternità sono volti di questo Mistero, di questo Amore Personale ed Uno che è la nostra origine ed il nostro fine (oltre la nostra fine) e ad immagine del quale siamo plasmati. Da questa consapevolezza si apre una nuova possibilità, una urgenza che viene non dall'origine, ma dal compimento. Siamo chiamati a vivere totalmente consegnati a questo amore e questa consegna si compirà un giorno nella totalità dell'abbandono. É allora secondo questa icona di ciò che ci sta dinanzi che siamo chiamati a vivere, tutto relativizzando alla ampiezza del Mistero, tutto indirizzando, tutto in-tendendo secondo questa verità. È il Mistero che dona luce alla povertà. *Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito*.

Padre e madre sono icona della Maternità e della Paternità Assoluta, dell'amore personale, materno e paterno di Dio e questa consapevolezza pervade tutta l'esistenza, tutta la relazione con i figli, dal primo all'ultimo istante della vita. Si vive il morire come persone, non come esseri animati soltanto, e si muore quindi anche come padri e madri, all'interno di quella relazione importante e plasmante l'esistenza che noi stessi siamo diventati. Madre e padre vivono consegnati all'esistenza del figlio e nell'ultimo atto della propria vita sono chiamati a consegnarsi, a non appartenersi nel limite estremo della propria finitudine. Questo vale per ogni uomo certo, ma quale rilievo prende nella relazione della paternità e della maternità, dove l'amore è reale, dove il figlio che nell'infanzia, per legge psichica e naturale, aveva assolutizzato i genitori, li relativizza ora all'assoluto del Mistero, ed è introdotto a questo non da parole

od ammaestramenti, ma dalla forza della vita, in un estremo *parto* di libertà e di consapevolezza.

In questa estrema consegna di sé all'Amore Trinitario essi vivono un estremo atto battesimale, divenendo con Cristo figli sulla croce, per ancora riceversi nella risurrezione. Poiché *una generazione va, una generazione viene,*[6] ma tutti siamo incamminati verso l'assoluta Paternità da cui *ogni paternità, nei cieli e sulla terra, prende nome*.[7]

Pr. Francesco PILLONI

[6] Eccl 1,4.
[7] Ef 3,14-15.

NICOLAE-IOSIF CAMILLI PĂRINTE EPISCOP PIONIER AL EPISCOPIEI CATOLICE DE IAŞI

Secole de-a rândul, creştinii catolici de pe întinsul teritoriu de la răsărit de Carpaţi au avut parte de un regim misionar chiar dacă sunt atestate forme de organizare bisericească precum episcopia Milcoviei (a Cumanilor) în secolul al XIII-lea, episcopia de Siret în secolele XIV-XV, episcopia de Baia în secolele XV-XVI şi episcopia de Bacău în secolele XVII-XVIII. Între 1818 şi 1884 viaţa catolică din aceste ţinuturi s-a desfăşurat tot în regim misionar în cadrul VICARIATULUI APOSTOLIC AL MOLDOVEI. Toate acestea nu au avut o consistenţă deosebită, în principal din lipsa unui cler indigen.

La 27 iunie 1884, prin scrisoarea apostolică *Que in Christiani nominis incrementum*, Papa Leon XIII a înfiinţat episcopia de Iaşi. Printr-o altă scrisoare, *Apostolatus officium* cu aceeaşi dată, numea pe episcopul Nicolae Iosif Camilli ca prim episcop de Iaşi. Acesta activase aici între 1873 şi 1881 ca misionar, iar din 1881 până în 1884 ca vizitator apostolic[1].

Tocmai datorită faptului că avea deja o experienţă pastorală solidă, i s-a încredinţat noua dieceză catolică a Moldovei. Episcopul N.I. Camilli a păstorit dieceza de Iaşi în două rânduri: 1884-1894 şi 1904-1915.

În paginile de faţă îl prezentăm în prima păstorire ca urmaş al apostolilor în calitatea sa de vestitor al Cuvântului, organizator al diecezei şi mare preot cu tot sufletul pentru sfinţirea enoriaşilor săi.

---

[1] Era originar din localitatea Monterubbiano, provincia Marcchia în Italia de mijloc. Născut la 23 aprilie 1940 din părinţii Anton Camilli şi Roza n. Bongarzoni. Intră în OFMC. La 3 aprilie 1857 face profesiunea solemnă la Conventul din Osimo. E hirotonit preot pe data de 4 decembrie 1863. În 1873 vine ca misionar în Moldova. Pe 16 septembrie 1881, Papa Leon XIII îl numeşte episcop titular de Mosynopolis şi vizitator apostolic în Moldova.

Vestitor al Cuvântului

Fiindu-i încredinţată o parte aleasă a turmei lui Cristos, episcopul Camilli era conştient de datoria de a-i instrui pe credincioşi în cunoaşterea adevărurilor creştine: *Ignoranţa şi rătăcirea sunt cei doi mari vrăjmaşi ai adevărului*, spunea episcopul[2].

Chiar din primul an al păstoririi se adresează preoţilor misionari colaboratori, părinţilor şi copiilor, prin scrisoarea sa pastorală nr. 3 din 8 decembrie 1884, arătându-le importanţa Cuvântului lui Dumnezeu şi a învăţământului creştin[3].

Pentru ca toţi creştinii să fie mai bine instruiţi, astfel încât *să fie totdeauna gata să dea seama de speranţa lor* (*1 Pt* 3,15), editează din nou catehismul mare adaptat exigenţelor. Într-o altă ediţie, publică un rezumat pentru copii: *în acest catehism, veţi găsi învăţătura neschimbătoare a Bisericii Catolice Apostolice Romane aşa cum a fost prezentată în catehismele anterioare cu litere chirilice şi latine de către preacucernicii vicari apostolici ai Misiunii*[4].

Îi îndeamnă stăruitor pe cucernicii săi confraţi colaboratori în via Domnului, să dubleze râvna în împlinirea datoriei predicării Cuvântului lui Dumnezeu cu regularitate, explicând enoriaşilor încredinţaţi, catehismul, pentru că *învăţătura creştină este hrana evlaviei*[5], iar aceasta nu poate progresa fără credinţa care depinde de cunoaşterea Adevărului.

Episcopul recunoaşte greutăţile şi îi încurajează, asigurându-i de ajutorul divin cerut cu inimă smerită, ştiind că *toată reuşita vine de la Dumnezeu* (*2 Cor* 3,5).

Ştiind că *secerişul e mare, dar lucrătorii sunt puţini* (*Lc* 10,2), îi sfătuieşte pe misionari să apeleze la enoriaşii care i-ar putea ajuta în catehizarea celor mici, după exemplul Sfântului Paul, care la Roma şi-a ales ca ajutoare pe Prisca şi Aquila (*Rm* 16,3).

---

[2] Camilli N.I., *Acte pastorale*, vol. II (Iaşi 1914), p. 58.

[3] *L. cit.*

[4] *Ibidem*, p. 59.

[5] *Ibidem*, p. 68.

Activitatea misionară presupune receptivitate din partea credincioşilor. Adresându-se acestora, episcopul le cere să răspundă cu drag la propovăduirea cuvântului trăind cum se cuvine Evanghelia lui Cristos[6]. În acelaşi timp cu instruirea copiilor, părinţii să aibe grijă de educarea lor prin exemplu bun, prin respectul faţă de cele sfinte, prin evitarea păcatului, practica virtuţilor şi a rugăciunii: *copiii să înceapă din fragedă pruncie să pronunţe numele lui Isus aşa cum pot, să-l cunoască pe Dumnezeu, să-i mulţumească, să-l iubească şi să se roage*[7].

Episcopul Camilli cunoştea foarte bine Sfânta Scriptură. În scrisorile sale pastorale, observăm la tot pasul versete biblice bine plasate; ele sunt un adevărat mozaic biblic. Cât priveşte activitatea sa de vestitor al Cuvântului, contemporanii dau mărturie că predica foarte clar, pe înţelesul tuturor[8].

Organizator al diecezei

Episcopul N.I. Camilli era conştient de faptul că este un pionier al vieţii catolice moderne în Moldova, cu misiunea de a organiza o dieceză care să fie cinstea Bisericii Catolice şi a patriei române. Chiar dacă nu avea încă nici un preot indigen, avea totuşi, în asemenea împrejurări, ceea ce era foarte necesar: un suflet mare şi hotărârea fermă de a-şi împlini datoria şi de a corespunde încrederii acordate de Papa Leon XIII. Îşi cunoştea bine dieceza vastă, cu 244 localităţi, sate şi oraşe, răspândite pe tot cuprinsul Moldovei, pe o suprafaţă de 520000 km^2 cu un număr de 62101 credincioşi asistaţi de 37 misionari în condiţii foarte grele. În unele locuri, preotul nu ajungea decât de 2-3 ori pe an. Mulţi dintre misionari erau bătrâni şi bolnavi. Şansa de a avea alţii era mică. Văzând atâtea sate cu sute de credincioşii fără preot, inima i se umplea de milă părintească şi se ruga Bunului Dumnezeu să îi dea preoţi mai mulţi, instruiţi şi exemplari: *De câte ori am celebrat*

[6] *Ibidem*, p. 69.

[7] *Ibidem*, p. 70.

[8] *Izvoare orale*, 6, 8, 10 şi 14.

Sfânta Liturghie plângând, implorând mila Domnului să binevoiască a-mi trimite lucrători cu adevărat apostolici şi în acest seceriş care îi aparţine[9].

Singura perspectivă salutară era aceea a unui cler indigen. De aceea, *obiectivul primordial* al preocupărilor sale era *înfiinţarea unui seminar pentru formarea preoţilor din popor şi pentru popor*. Problema nu era deloc simplă. Misionarii care lucrau în dieceză aparţineau ordinului franciscanilor minori conventuali prezenţi de mai multe secole în aceste ţinuturi.

Recrutarea de cler indigen însemna retragerea mai degrabă sau mai târziu a misionarilor. Pentru ordinul franciscan minor conventual problema ce se punea era de a rămâne sau nu în Moldova. Deja în anii când a fost vizitator apostolic, episcopul Camilli a discutat la Roma cu superiorii ordinului franciscan despre necesitatea unui seminar pentru cler indigen. În noua sa calitate de episcop diecezan de Iaşi, a încercat din nou câteva contacte fără a ajunge la o înţelegere cu ordinul. După doi ani de gândire, discuţii, scrisori, speranţe şi întristări, a ajuns la o înţelegere cu iezuiţii. Ia legătura cu vicarul general al iezuiţilor, Pr. A.M. Anderledy. Acesta promite, dar apoi se scuză că nu poate. În final, se adresează călugărilor iezuiţi din provincia poloneză a Galiţiei. Corespondenţa dintre episcop şi superiorul iezuit de aici, proiectul de convenţie cu amendamentele survenite, avizul Congregaţiei de Propaganda Fide şi al Papei Leon XIII au dus la încheierea aşa numitului Pactum semnat la 1 august 1885 de către episcopul Camilli şi H. Ieckovski, superiorul provincial iezuit al Galiţiei[10]. Conform celor stabilite în acest document, după anul de probă, la 29 septembrie 1886, ia fiinţă Seminarul diecezan din Iaşi pe care episcopul îl pune sub patronajul Sfântului Iosif[11].

După înfiinţarea Seminarului, un alt obiectiv în atenţia episcopului Camilli a fost acela al lăcaşurilor de cult. În cele mai multe sate (noua dieceză avea un caracter preponderent rural), bisericile

---

[9] Camilli N.I., *o.c.*, Scrisoarea despre Seminar, p. 251.

[10] Arhiva Seminarului Diecezan Iaşi, dosar 58, pp. 20-21.

[11] Gabor I., *Clerul indigen catolic din Moldova* (manuscris), p. 136-181.

erau vechi, din lemn şi vălătuci, în stare avansată de degradare. De aceea şi frecvenţa la sfintele slujbe era deficitară. Pentru încurajarea enoriaşilor, episcopul dispune cu multă clarviziune construirea de noi biserici din piatră şi cărămidă după normele arhitecturii moderne bisericeşti, supravegheate îndeaproape de către episcopie[12].

Mare Preot: grija pentru perfecţionarea sufletească

Exigent faţă de el însuşi, episcopul Camilli ştia că în calitatea sa de Păstor al diecezei trebuie să vegheze la sfinţenia colaboratorilor săi pentru ca *slujirea lor să nu fie discreditată (2 Cor* 6,3).

Le cunoştea dificultăţile, munca istovitoare şi izolarea care îi poate pune în situaţii foarte penibile; că ei înşişi ar considera ca un har deosebit să se poată reuni câteva zile pentru reconfortare spirituală atât de necesară în munca apostolică. Prin scrisoarea pastorală nr. 14 din 18 mai 1889, aduce la cunoştinţa preoţilor: *Am putut găsi un preot râvnic şi instruit, pe Pr. Anton Langer SJ de 25 ani profesor de teologie şi rector al Colegiului din Varşovia, care va veni să propună preoţilor exerciţii spirituale*[13]. Le dă amănunte pentru ca fiecare să aibe posibilitatea de a veni în grupa stabilită, pentru o săptămână la Săbăoani, pentru reculegere şi rugăciune. Imploră asupra tuturor har îmbelşugat de la Dumnezeul luminilor ca să primească cu vrednicie Cuvântul ceresc care le poate sfinţi sufletele[14].

Sentire cum Ecclesia, a fi la unison cu Biserica, era ghidul permanent al episcopului Camilli. Ştia bine că nimeni nu poate fi o mlădiţă vie, activă decât în unire cu Viţa, Cristos şi cu Vicarul său, Papa. E foarte atent la directivele acestuia, la hotărârile lui în care vede voinţa lui Dumnezeu pe care vrea să o împlinească întocmai. Se interesează de toate documentele papale pe care le traduce şi le trimite colaboratorilor săi, preoţi pentru a le studia cu grijă şi a le face cunoscute enoriaşilor. Un exemplu: Primeşte cu mare bucurie

---

[12] Camilli N.I., *o.c.*, p. 222. Decretul nr. 16/19.09.1884.

[13] *Ibidem*, p. 188.

[14] *Ibidem*, p. 190.

scrisoarea enciclică a Papei Leon XIII, *Quod auctoritate apostolica* din 22 decembrie 1885 prin care papa anunţă un jubileu extraordinar pentru anul 1886, pus sub ocrotirea deosebită a Preacuratei Fecioare Maria, Regina Rozariului, devoţiune susţinută şi recomandată insistent de marele papă. *Să ne rugăm rozariul*, spune episcopul Camilli, *mai des decât altădată, cu mai multă credinţă şi evlavie, ştiind că prin acest mijloc o cinstim pe Neprihănita Fecioară salutând-o de zeci de ori Bucură-te Marie cea plină de har... Vom profita fără îndoială de mijlocirea ei puternică la Dumnezeu cerându-i împreună cu Biserica: Sfântă Marie, Maica lui Dumnezeu, roagă-te pentru noi păcătoşii*[15].

Alături de Preacurata, episcopul Camilli avea o mare veneraţie faţă de Sfântul Iosif, a cărui imagine a ţinut cu tot dinadinsul să figureze pe blazoanele sale episcopale, însoţite de cuvintele: *Sub tuum praesidium* şi *Ite ad Ioseph*. Un biograf al său notează: *A fost foarte evlavios faţă de sfântul Patriarh Iosif şi un propagator neobosit al cultului acestuia*[16].

A fost şi un apreciat îndrumător spiritual al călugăriţelor N.D. de Sion în timpul activităţii sale misionare înainte de episcopat, dar şi mai târziu. A publicat câteva scrieri în acest domeniu[17].

Vizitarea parohiilor era efectuată de episcopul Camilli cu toată grija pentru sfinţirea vieţii creştine. Vizita pastorală sau canonică o numea *Sfânta Vizită Pastorală* pentru faptul că în această împrejurare administra sfântul mir şi putea cunoaşte la faţa locului viaţa creştină cu toate cele necesare pentru o continuă perfecţionare. Toate vizitele sale pastorale au fost descrise cu belşug de amănunte în rapoartele înaintate la Roma. De un patetism impresionant este pătruns raportul pe care îl trimite din Săbăoani la 15 decembrie 1883 (în calitatea ce o avea la acea dată, de vizitator apostolic), după greaua vizită întreprinsă între 9 mai şi 30 noiembrie. Nu a

---

[15] *Ibidem*, p. 85.

[16] Sparacio D., *Frammenti bio-biografici di Scrittori e autori minori conventuali 1600-1930*, Assisi 1931, p. 50.

[17] *Ibidem*, p. 51.

putut cuprinde decât două districte: acela de Roman şi de Trotuş. Vizitează satul *Sârbi* (Serbek), care de 44 ani nu a mai fost vizitat de vreun episcop. În satul *Strugari*, aşezat pe dealuri, niciodată până la dânsul nu a pus piciorul vreun episcop. La *Boşoteni*, unde a întâlnit catolici foarte săraci le-a dat bani ca să-şi ridice o bisericuţă. Credincioşii de aici erau foarte bucuroşi pentru faptul că în sfârşit au văzut vreun episcop venind în satul lor. În general, drumurile sunt mizerabile. Pentru a ieşi dintr-o filială a parohiei Oituz, unde din cauza noroiului trăsura s-a împotmolit, a trebuit să se pună două perechi de boi[18].

În oraşe, episcopul Camilli a constatat cu durere o răceală în viaţa creştină a unora. În sate, situaţia era cu totul alta. Apreciază viaţa creştină frumoasă din satul Vizantea: *Trebuie să îi laud pentru că în timpul Sfintei Vizite, aproape toţi s-au împărtăşit, iar conducătorii satului m-au asigurat că nu sunt înregistrate scandaluri*[19].

E întristat când constată nivelul scăzut al instruirii religioase între copii. Motivele? Preotul nu reuşeşte să ajungă în multele filiale ale parohiei. Dascălii sunt foarte slab pregătiţi. Satele sunt dispersate şi la mari distanţe, iar multe drumuri sunt impracticabile. Vara, copii sunt trimişi de părinţi cu vitele la păscut toată ziua. Iarna, nu vin la biserică din cauza frigului, a lipsei de îmbrăcăminte şi încălţăminte[20].

Face o menţiune foarte frumoasă cu privire la solemnitatea primei împărtăşanii a copiilor din Roman de care rămâne plăcut impresionat.

Apreciază receptivitatea enoriaşilor care aşteaptă cu toată atenţia Sfânta Vizită Pastorală, sorbind cuvintele de zidire sufletească pe care le rosteşte episcopul, se împărtăşesc cu toată evlavia, hotărâţi să fie la înălţimea chemării lor creştine. *Pentru tot ceea ce s-a realizat cu ajutorul lui Dumnezeu în districtul Trotuş, la vizita foarte obositoare pe care am făcut-o, mulţumesc Domnului care în*

---

[18] Arhiva Congregaţiei de Prop. Fide, Dosar 13, (1881-1892), Moldavia, pp. 173-201.

[19] *Ibidem*, p. 182.

[20] *Ibidem*, p. 199.

îndurarea sa mi-a binecuvântat ostenelile, dându-mi mai mult decât am meritat[21].

Din toate cele expuse în rândurile de mai sus ne putem da seama că episcopul N.I. Camilli şi-a împlinit cu multă conştiinciozitate misiunea de PĂSTOR BUN.

Mons. Anton DESPINESCU

[21] *Ibidem*, p. 187.

COMENTARII, ÎNTREBĂRI ŞI DISCUŢII

Întrebare: *Azi se vorbeşte tot mai mult despre ecologie. Unii specialişti în acest domeniu preferă să spună nu* ecologie *ci* mediologie*, deşi cuvântul pare să aibă alte conotaţii semantice. Vreau să vă întreb cum vedeţi dumneavoastră barbaria manifestată azi faţă de natură, având în vedere faptul că Sfântul apostol Paul spune că natura ne vorbeşte despre Dumnezeu? În cadrul Instituţiei dumneavoastră aveţi discipline care să îndemne la cultivarea respectului cuvenit faţă de natură?*

Răspuns (Pr. Gheorghe POPA): În zilele noastre, teologia nu mai poate fi studiată decât într-un context interdisciplinar. De fapt, teologia trebuie să iasă în societate şi să devină misionară. În spaţiul nostru, am făcut până acum mai mult o teologie defensivă; acum nu vom schimba acest mod de a face teologie într-unul ofensiv, în sensul agresiv al acestui cuvânt, ci vom face o teologie misionară în sensul că trebuie să avem conştiinţa că Mântuitorul Isus s-a întrupat tocmai pentru a arăta că pământul, creaţia este darul lui şi acesta are consistenţă proprie.

Dumneavoastră aţi pus câteva probleme importante, şi anume aţi spus că preferaţi termenul de *mediologie* în locul celui de *icologie*. Cât mă priveşte, prefer termenul de *icologie* pentru că etimologic înseamnă *casa cuvântului*, casa logosului, casa lui Dumnezeu Împăratul, iar această casă este Biserica. De aceea există o dimensiune cosmică a mântuirii; Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Dionisie Areopagitul au subliniat această dimensiune. Mai recent, această dimensiune a fost preluată de teologul catolic H. U. Von Balthasar într-un comentariu la Sfântul Maxim Mărturisitorul, intitulat *Liturghia cosmică*. În consecinţă, cred că problema ecologică nu poate fi rezolvată doar prin crearea unor orientări politice sau prin

înfiinţarea unor partide ecologice. Grija faţă de natură se arată prin conştiinţa dimensiunii ecleziologice a cosmosului întreg.

În spaţiul nostru românesc, există o sensibilitate deosebită faţă de natură care este perceptuă ca Biserică în devenire, cum spunea Părintele Stăniloaie. Deci întregul cosmos este chemat să se înbisericească. Acest lucru îl găsim mai recent la Ioannis Zizioulas care a scris o carte, publicată în traducere de editura Anastasia, şi care se intitulează *Creaţia ca Euharistie*. De asemenea, această dimensiune cosmică o găsim şi în balada *Mioriţa*, care, lucru interesant, a fost descoperită la mănăstirea Soveja.

Revenind la problema interdisciplinarităţii, fizicianul W. Heisenberg a demonstrat că natura se organizează altfel în prezenţa omului spiritualizat. Omul înduhovnicit pacifică elementele cosmice, natura. Pentru această teză, Heisenberg a fost premiat cu premiul Nobel. În literatura noastră de specialitate, atât în Occident cât şi în Orient, se vorbeşte de sfinţi care comunicau cu animalele sălbatice - leul face groapa pentru un sihastru atunci când acesta din urmă trebuia să moară. Deci există o pacificare a creaţiei atunci când omul este împăcat cu Dumnezeu, când omul *ipostas* al creaţiei deschide creaţia ca o liturghie spre Împărăţia lui Dumnezeu.

Întrebare: *Cum definiţi paternitatea umană în contextul teologiei apofatice?*

Răspuns (Pr. Gheorghe POPA): Am spus că paternitatea umană este o paternitate participativă. Chiar şi noi care suntem numiţi slujitori ai Bisericii şi suntem numiţi de credincioşi cu numele de *părinte* avem o paternitate participativă. Această denumire de *părinte* se întemeiază pe cuvântul Mântuitorului care a avut o relaţie intimă cu Dumnezeu Tatăl. S-a spus de fapt că cel mai mare cuvânt rostit de Mântuitorul în istorie a fost acesta: *Abba* - *Tăticule, Părinte*.

Acum, răspunsul la întrebarea despre relaţia dintre paternitate şi teologia negativă, apofatică. Teologia apofatică ne conduce

la această paternitate participativă şi smerită şi tocmai o distinge de paternalismul constrângător şi asupritor. Un părinte merge pe calea iubirii care se dăruie. De aceea, la liturghie, înainte de a ne împărtăşi, spunem că Cristos se împarte dar nu se desparte. Deci, această iubire a lui Dumnezeu ce se împarte dar nu se desparte stă întreagă în fiecare persoană umană care prin tainele Bisericii a devenit membru al Trupului Tainic al Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Cred că această perspectivă ne deschide şi spre dimensiunea trinitară: Dumnezeu Tatăl îl iubeşte pe Fiul cu o iubire nesfârşită şi Fiul răspunde iubirii lui Dumnezeu Tatăl în Duhul Sfânt. Noi ne împărtăşim cu iubirea lui Dumnezeu Tatăl în măsura în care suntem adunaţi în El, în Cristos, în măsura în care suntem încorporaţi sau înfiaţi în Duhul Sfânt. Devenim fii întru Fiul. Acest lucru ne conduce nu numai la o iubire paternă care se dăruie prin Fiul, ci ne conduce şi la o iubire filială, ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu Tatăl. Această iubire nu se face direct, ci numai prin sfânta Biserică.

Fiindcă astăzi este sărbătoarea Buneivestiri, adaug că paternitatea lui Dumnezeu are corespondent în maternitatea umană. Dumnezeu Tatăl naşte, Maica Domnului îl naşte pe Fiul pe pământ. De aceea, Maica Domnului a devenit imaginea Bisericii, icoana Bisericii în teologia catolică şi cea ortodoxă, pentru că poartă pe Fiul lui Dumnezeu în interiorul ei. Maica Domnului este imaginea omenirii care îl poartă pe Dumnezeu şi care devine Biserică sau pe Fiul lui Dumnezeu şi care devine maternitate ca iubire răspuns la iubirea lui Dumnezeu Tatăl.

În fine, pentru că aţi pomenit de teologia apofatică, această teologie este tot afirmativă, deoarece se neagă orice imperfecţiune în Dumnezeu ca să se afirme în cele din urmă iubirea lui nesfârşită, iubirea nebună a lui Dumnezeu faţă de lume, cum spune P. Evdokimov, iubire care depăşeşte puterile noastre de înţelegere.

Întrebare: *Credeţi că izolarea* academică *a sfinţeniei lui Dumnezeu în cer a dus la accentuarea sfinţeniei Bisericii ca Mamă aici pe pământ? De fapt, se pare că Biserica, întărindu-şi structura*

sa organizatorică a facut în aşa fel ca omul să rămână orfan, deoarece nu mai are acces nici la Dumnezeu Tatăl de sus nici la Biserica Mamă de jos.

Răspuns (Pr. Gheorghe POPA): Aceasta este o întrebare mai mult provocatoare. Într-adevăr, teologia poate contribui la procesul de secularizare în momentul în care obiectivează pe Dumnezeu şi-l izolează în transcendent. Deismul a făcut lucrul acesta. Dumnezeu este sus în cer, iar lumea este un mecanism care se ordonează prin structuri imanente. În teologia academică există riscul să vorbim despre Dumnezeu ca şi cum el nu ar fi prezent aici. De aceea, acum la sfârşit de mileniu ar trebui să reevaluăm discursul teologic şi relaţia lui cu celelalte forme de discurs uman care au început la Renaştere - discursul teologic, filozofic, ştiinţific. Da, teologia este pusă azi pe banca acuzaţilor deoarece a contribuit la procesul de secularizare ca şi la criza ecologică. Dar relaţia în discuţie ar putea fi înţeleasă dacă ne întoarcem la rădăcinile teologiei clasice, la Sfinţii Părinţi care spuneau că teolog este fiecare om care se roagă. Ce înseamnă lucrul acesta? Dacă teologia vorbeşte despre Dumnezeu, ea trebuie să aibă în acelaşi timp conştiinţa că vorbeşte cu El. Prin urmare, Dumnezeu nu este doar obiect de speculaţie şi de cercetare, ci este şi subiect de comunicare. Acum la sfârşit de mileniu cred că trebuie să reevaluăm discursul teologic atât în Apus cât şi în Răsărit. Ar trebui ca de la Jubileu încolo să redescoperim echilibrul dintre a vorbi despre Dumnezeu şi a vorbi cu Dumnezeu sau să redobândim conştiinţa că El este prezent, lucrează în istorie în măsura în care şi noi răspundem la această lucrare.

Întrebare: *Consideraţi că apariţia prea frecventă a Bisericii la televizor este o expresie a grijii sale deosebite faţă de sine ca instituţie?*

Răspuns (Pr. Gheorghe POPA): Există şi au existat permanent dispute între Biserica înţeleasă ca instituţie şi Biserica înţeleasă ca eveniment. Din nou, şi aici ar trebui să reevaluăm

conceptele cu care am operat până acum în spaţiul teologic. Dacă punem accentul doar pe Biserica drept instituţie - marea masă a oamenilor secularizată receptează Biserica doar ca instituţie -, care girează societate prin norme, obiective constrângătoare, chiar dacă sunt norme morale, atunci există o contrareacţie din partea societăţii cu o mentalitate secularizată. Dacă revenim la etimologia cuvântului Biserică din limba greacă, unde înseamnă casa împăratului, atunci accentul nu cade pe instituţie cu structurile sale rigide. Fără îndoială, Biserica este o realitate vizibilă, dar în conştiinţa noastră ca slujitori, Biserica este Casa lui Dumnezeu pentru că El este prezent în ea, Cristos este prezent în Biserică. Problema aceasta este mai mult o problemă a noastră fiindcă credinciosul are o intuiţie a credinţei după care sesizează imediat cum este starea noastră de spirit. Problema aceasta este foarte serioasă şi ni se pune nouă slujitorilor. Cu alte cuvinte, trebuie să vedem cum receptăm noi înşine Biserica în propria noastră conştiinţă.

Totuşi, dacă în societatea românească de astăzi nu se acceptă prea multă publicitate pentru Biserică şi se consideră un atentat la adresa mentalităţii laice, cred că este bine şi, în consecinţă, nu trebuie să-i facem publicitate. A fost o ispită imediat după revoluţie ca să apărem tot timpul la televizor. Biserica trebuie să fie smerită în istorie şi cred că evoluţia istorică ne-a condus ca să avem această conştinţă smerită.

Legat de noţiunea de Biserică aş vrea să subliniez un alt aspect. Într-o emisiune la radio Iaşi împreună cu părintele Dancă, am subliniat noţiunea de Biserică ca spaţiu în care se adună comunitatea, comunitatea de credinţă. Apoi să nu uităm că fiecare persoană botezată şi împărtăşită cu sfintele taine devine Biserică, adică devine Cristofor, purtătoare de Cristos. Dacă am accentua acest lucru, şi anume că fratele nostru este un purtător de Cristos, atunci relaţiile dintre oameni s-ar schimba foarte mult. Aşa ceva se trăieşte, se simte, nu se poate ascunde.

În fine, cred că astăzi trebuie să fie un echilibru perfect între Biserica drept instituţie şi Biserica drept Trup Tainic al Domnului, ca şi comunitate, pentru ca fiecare persoană să devină Biserică.

Întrebare: *Putem regăsi imaginea emancipării de Dumnezeu în parabola* fiului rătăcit? *Se poate spune acelaşi lucru şi despre* fiul mai mare? *Care dintre cei doi este mai bun aici?*

Răspuns (Pr. Alois BULAI): Cu siguranţă, îndepărtarea fiului de tatăl, tatăl reprezentând aici în mod analogic pe Dumnezeu cel milostiv, spun îndepărtarea de tatăl cu pretenţia de a se autorealiza este un semn de emancipare, de înlăturare a supunerii faţă de autoritatea paternă a Tatălui. Lucrul acesta i se întâmplă fiului care pleacă cu un proiect precis de autorealizare în afara casei tatălui pe de de o parte, iar pe de alta, şi celuilalt fiu care rămâne în casa tatălui dar nu are simţământul de fiu faţă de tatăl, deoarece îl percepe nu ca tată ci doar ca stăpân.

Din parabolă reiese faptul că fratele care rămâne în încăpăţânarea sa păcătuieşte pentru că fiul mai mic a rătăcit dar şi-a recunoscut vina şi l-a redescoperit pe tatăl ca tată.

Întrebare: *Orice emancipare înseamnă o negare a tatălui?*

Răspuns (Pr. Alois BULAI): Nu. Dar întrebarea a fost legată de fiu şi de tată. Emanciparea poate avea loc şi la nivel social, de exemplu o anumită categorie de persoane în raport cu o structură dată, deci nu neapărat faţă de tatăl. În paradigma pe care ne-o oferă evanghelia sfântului Luca rămâne relaţia aceasta tată-fiu, iar eu am vorbit ţinând cont de acest context.

Întrebare: *Parabola fiului risipitor a constituit un subiect de meditaţie şi pentru filozofi? Care ar fi aceştia?*

Răspuns (Pr. Alois BULAI): La editura Deisis din Sibiu a apărut o carte intitulată *Şase lecturi pentru omul contemporan. Fiul risipitor* în care sunt prezentate ca modalităţi de interpretare

filozofică a acestei parabole lecturile lui Jean-Luc Marion şi Constantin Noica. Într-o cheie aproape filozofică este şi lectura lui N. Steinhardt. Se spune că şi F. Nietzsche ar fi făcut o interpretare a acestei parabole, dar eu nu am găsit-o în biblioteca noastră. De asemenea, A. Gide a făcut un comentariu al parabolei în discuţie.

Întrebare: *Dacă din punct de vedere exegetic putem vedea păcatul în intenţia şi chiar în desprinderea de Tatăl, nu am putea fi mai toleranţi cu termenul de autorealizare şi să vedem că de fapt, din moment ce tatăl permite acest lucru, ba chiar crează condiţiile de posibilitate, ar fi vorba de responsabiliatea fiului? Tatăl i-a dat ceva ca să investească şi nu să risipească, deci i-a oferit şansa unei autorealizări dar păstrând aspectul relaţional. Mă refer aici la ce face omul cu talanţii - unul, doi sau cinci -, primiţi.*

Răspuns (Pr. Alois BULAI): Am spus că restrâng interpretarea, pentru că sunt foarte multe teme care merită să fie discutate. De exemplu, în relaţie cu evangheliile sinoptice, am avea tema iubirii şi a responsabilităţii. Dar în sens strict, parabola ca atare scoate în evidenţă comportamentul Tatălui, urmând ca cele două atitudini ale fiilor, unul care risipeşte darul primit în fel şi fel, celălalt care nu intră în casă din alte motive, să fie doar două sublinieri ale iubirii nemărginte a Tatălui care îi aşteaptă în orice condiţie cu braţele deschise şi întinse. Faţă de primul, manifestă gestul de cuprindere de după grumaz prin care îl recunoaşte ca fiu şi faţă de al doilea, când îl contestă ca tată, îi spune *copilul meu* - în greacă se foloseşte cuvântul *tehnon*, care înseamnă *copilaşul meu, drăgălaşul meu* -, *tot ce este al meu este şi al tău*, invitându-l să trăiască tocmai această relaţie. Deci accentul cade pe comportamentul Tatălui şi nu pe păcatul celor doi fii.

Întrebare: *Ce legătură există între cunoaşterea lui Dumnezeu Tatăl din partea oamenilor şi misterul întrupării la sfântul Toma? Se face vreo referinţă la misterul pascal în sensul acesta?*

Răspuns (Pr. Eduard FERENŢ): Aici este vorba de un raport fundamental. Isus Cristos ne revelează persoana Tatălui. Isus spune: *cine mă vede pe mine îl vede pe Tatăl*. Prin întrupare, Isus Cristos ca şi cuvânt al Tatălui vizibilizează şi introduce în istorie prezenţa Sfintei Treimi. Cel mai mare dar pe care ni-l face Isus Cristos prin întrupare şi prin revelaţie este acela că ne-a descoperit misterul Sfintei Treimi. Aşa ceva nu a existat în Vechiul Testament. Simultan cu această dezvăluire a Sfintei Treimi ni se dezvăluie şi demnitatea noastră de fii, mai exact ne orientează spre felul în care putem deveni fii în Fiul. Deci întruparea, prin revelarea Sfintei Treimi, în specie a persoanei Tatălui este un mister central.

În misterul pascal avem o precizare, o desăvârşire a acestei revelaţii. Acel *s-a săvârşit* este spus de Isus pe Cruce ca împlinire a planului lui Dumnezeu şi a tuturor Scripturilor în viaţa sa, s-a adeverit şi mai mult în înviere. Învierea este expresia umano-divină cea mai desăvârşită a acestei revelaţii a lui Dumnezeu.

Întrebare: *Ce relaţie există între Quicumque şi doctrina sfântului Toma?*

Răspuns (Pr. Eduard FERENŢ): Sfântul Toma preia acest simbol pseudo-atanasian şi-l dezvoltă în felul său specific. Elaborarea teologica a lui *Quicumque* capătă un conţinut teologic mai bogat. Fiecare persoană este prezentată în mai multe articole din *prima pars*, ceea ce nu găsim în mărturisirea precisă şi simplă din acest simbol. Aşadar, meritul sfântului Toma este acela că a dezvoltat acest simbol. Mai mult, meritul constă în legătura pe care o face între Părinţii orientali şi Părinţii occidentali. El a transmis acest patrimoniu fără problematica noastră. Astfel, găsim la el o mărturisire autentică despre misterul Sfintei Treimi. Spuneam în conferinţă că am rămas surprins de mărturiile sfântului Toma; credeam că am să găsesc, cel puţin în *Summa Theologiae*, doar învăţătura sfântului Augustin şi a Părinţilor occidentali. În mod surprinzător, am găsit mai mulţi Părinţi orientali. Asta înseamnă că sfântul Toma şi-a dat

seama că în Sfinţii Părinţi avem un patrimoniu deosebit de bogat pentru teologie, ceea ce este adevărul curat.

Întrebare: *Ce valoare are cunoaşterea lui Dumnezeu pentru motivaţia vieţii creştine? Poate exista o pro-existenţă umană autentică fără iubirea ca şi caritate?*

Răspuns (Pr. Lucian FARCAŞ): Încep cu a doua întrebare. Răspunsul este categoric nu. Cât priveşte prima întrebare, amintesc aici norma morală care s-a formulta imediat după Conciliul Vatican II şi care afirmă că omul este obligat să-l cunoască pe Dumnezeu prin Isus Cristos pentru că nu putem iubi pe cineva pe care nu-l cunoaştem. Este vorba de perspectiva orizontală de la care porneşte sfântul Ioan pentru a putea realiza relaţia verticală. Oricum, se insistă foarte mult astăzi pentru această cunoaştere a Tatălui prin Isus Cristos în Duhul Sfânt. În mod deosebit, în noua prezentare a virtuţilor teologale se subliniază obligaţia de a cunoaşte pe Dumnezeu - este o obligaţie morală. Nu poţi să rămâi în ignoranţă. Aşadar, există o unitate între acestea două, între cunoaşterea lui Dumnezeu şi motivaţia vieţii creştine. Dacă există numai un aspect, atunci realitatea nu mai este întreagă, este ciopârţită.

Întrebare: *În* Incarnationis mysterium *şi în* Tertio millenio adveniente *sunt prezentate două parabole: parabola fiului risipitor şi parabola despre Lazăr cel sărac şi un om bogat. Aceste două parabole încadrează şi ilustrează definiţia Bisericii: Biserica este un sacrament al unirii cu Dumnezeu şi cu întregul neam omenesc. Definiţia este dată în* Lumen Gentium *la Conciliul Vatican II. Deci avem de a face cu două dimensiuni: una verticală - unirea cu Tatăl milostiv din parabola fiului risipitor - şi una orizontală - Lazăr care se satură cu firimiturile care cad de la masa stăpânului. Cum vedeţi imaginea Tatălui în raport cu cei suferinzi?*

Răspuns (Pr. Lucian FARCAŞ): Imaginea Tatălui a ilustrat-o părintele A. Bulai în parabola despre fiul risipitor. După cum ştim, aceasta se găseşte numai în evanghelia sfântului Luca, o evanghelie care are puternice accente sociale, de aceea mai este supranumită *evanghelia socială*. De fapt, aici relaţia lui Isus cu Tatăl se concretizează în comportamentul Mântuitorului faţă de oameni. Domnul Isus aşteaptă ca cel care i-a devenit frate şi soră, în calitate de copil al lui Dumnezeu, să trăiască această realitate şi faţă de semenul său.

Pe scurt, răspunsul este acesta: calitatea vieţii din sânul societăţii şi al Bisericii este un criteriu pentru a verifica credinţa şi iubirea faţă de Dumnezeu.

Întrebare: *Care este raportul dintre omul sfânt şi creaţie?*

Răspuns (Pr. Lucian FARCAŞ): Idealul teologiei morale este personalitatea integrală şi integrată care cunoaşte măsura, divinul. Amintesc cuvintele lui Isus: *Daţi lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu şi Cezarului ceea ce este al Cezarului*. Avem aici o invitaţie la echilibru. Perspectiva se poate prezenta astfel: pornind de la relaţia cu sacrul, cu Dumnezeu, ajungem să sfinţim lucrurile. De fapt, ce este sfântul? Sfânt este acela care ia din inima lui Dumnezeu şi împarte la oameni şi la lucrurile create.

Întrebare: *Cum interpretaţi faptul că în unele biserici din Occident se cântă muzică jazz în timpul sfintei liturghii?*

Răspuns (Pr. Claudiu DUMEA): Dacă Tatălui ceresc îi place cum cântă fii săi pe pământ muzica jazz, atunci e bine. Dar dacă nu-i place, atunci să căutăm o muzică mai serioasă, de exemplu, muzica clasică, muzica gregoriană. Aici este vorba de o problemă care nu ţine numai decât de limbajul vorbit, ci de limbajul muzical. În conferinţa mea, m-am referit la primul aspect al problemei.

Întrebare: *Credeţi că în construcţia de biserici se arată astăzi imaginea lui Dumnezeu Tatăl? Ce imagine avea Dumnezeu în casele primilor creştini?*

Răspuns (Pr. Claudiu DUMEA): Aici este vorba despre o exprimare mai completă, echilibrată a celor doi poli sau a celor două dimensiuni: paternitatea şi transcendenţa - suveranitatea lui Dumnezeu. A doua dimensiune s-a exprimat mult mai bine până acum nu de mult. Datorită condiţiilor istorice, circa trei sute de ani şi ceva, s-a exprimat paternitatea lui Dumnezeu, după aceea însă s-a pus accentul pe maiestatea lui Dumnezeu - poate în mod exagerat -, aşa cum se observă în liturghia orientală şi nu atât în liturghia romană. Deci, nu este vorba de exprimarea unei concepţii teologice sau ideologice, ci a unei imagini.

Întrebare: *Lumea şi-l închipuie pe Dumnezeu Tatăl pornind de la imaginea tatălui pământesc. Care sunt efectele acestui princi-piu în imaginea pe care omul de azi şi-o face despre Dumnezeu?*

Este greşită relaţia tată-fiu în care fiul îl cheamă pe tatăl său pe nume? Are o consecinţă negativă în imaginea pe care fiul şi-o face despre Dumnezeu?

Răspuns (Pr. Claudiu DUMEA): Întotdeauna imaginea tatălui pământesc a influenţat imaginea Tatălui ceresc. Aceasta este viaţa practică, concretă. Faptul că lumea modernă s-a îndepărtat de Dumnezeu a eliminat complet sau în mare măsură orice imagine a lui Dumnezeu. Relaţia dintre tatăl pământesc şi Tatăl ceresc se poate vedea şi astăzi.

Referitor la a doua întrebare. Să ne gândim că în limba latină ne adresăm lui Dumnezeu cu *tu*. Aici este vorba de civilizaţie, cultură, mentalitate. De exemplu, dacă îi spunem lui Dumnezeu *dumneavoastră*, asta nu înseamnă că imaginea lui este mai completă decât atunci când îi spunem *tu*. Deci este vorba de mentalitate.

Întrebare: *Voiam să spun că în Apus, copiii nu mai spun părinţilor mamă sau tată, ci se adresează lor pe nume* - John, Giovanni, Jean. *Lucrul acesta poate avea o influenţă negativă asupra imaginii sale despre Dumnezeu?*

Răspuns (Pr. Claudiu DUMEA): Eliminarea lui Dumnezeu Tatăl în sensul de autoritate se poate datora şi faptului că a dispărut prezenţa tatălui pământesc ca stăpân, tată, autoritate. Când dispare izvorul este clar că autoritatea paternă sau a împăratului nu mai are nici o acoperire.

Întrebare: *În viaţa Bisericii noastre locale, în liturgie, în spiritualitate, există imagini ale Tatălui ceresc care corespund mesajului lui Cristos şi imagini deviate ale aceleeaşi persoane cereşti?*

Răspuns (Pr. Claudiu DUMEA): În textele liturgice nu poate fi vorba de o imagine locală a lui Dumnezeu Tatăl. Probabil în folclor putem vorbi despre aşa ceva.

Cred că la noi s-a menţinut un echilibru şi se menţine în continuare destul de bine, în sensul că unele curente filozofice - raţionalismul, marxismul etc. - care au trecut şi pe aici nu au influenţat imaginea despre Dumnezeu Tatăl. Imaginile de tip iluminist au rămas în lumea academică, nu au pătruns în mase. Deci, marxismul, freudismul etc. nu au influenţat imaginarul de la noi.

Întrebare: *Bisericile care s-au construit la noi vor influenţa ele raportarea la Dumnezeu Tatăl?*

Răspuns (Pr. Claudiu DUMEA): Este greu de prevăzut. În bisericile moderne se pot vedea influenţe noi. După părerea mea, ele nu reflectă nici una din cele două dimensiuni, nici paternitatea nici suveranitatea lui Dumnezeu Tatăl. Bisericile moderne, moder-

niste nu au nici familiaritate ca să arate paternitatea Tatălui nici fastul bisericilor orientale ca să sublinieze cealaltă dimensiune a suzeranităţii împăratului. Nu ştim cum va evolua acest stil nou.

Întrebare: *Spuneaţi că termenul* theos *în limba greacă veche are sensul de* eveniment. *Se poate spune acelaşi lucru despre cuvintele psalmului 82 care zice* voi sunteţi dumnezei?

Răspuns (Pr. Wilhelm DANCĂ): Cred că răspunsul comportă două planuri, unul exegetic şi altul filologic. Referitor la acest ultim nivel, cred că avem de a face cu acelaşi sens dacă ţinem cont de analogia fiinţei. De fapt, orice fiinţă umană este un eveniment.

Întrebare: *Care este legătura dintre semn şi dublu semnificat? Azi multe cuvinte ale lui Dumnezeu nu mai trimit la realitatea originară. Care este soluţia, sfârşitul, modul de a rezolva această problemă?*

Răspuns (Pr. Wilhelm DANCĂ): Pentru ca să ne înţelegem pe noi înşine şi ceea ce vorbim, avem nevoie de un efort hermeneutic. Coborând în înţelegerea noastră şi în limbajul pe care îl folosim, făcând distincţie între diferitele niveluri semantice, devenim creatori. Pericolul care se prezintă aici este de a reduce limbajul la un singur sens. Însă de la logică ştim un lucru, şi anume că în spatele limbajului logic, discursiv se ascunde realitatea, fiinţa în toată complexitatea sa. Tendinţa noastră, sub impulsul pozitivismului care caracterizează cunoaşterea omului contemporan, este de a atribui unui semn un singur sens. Gândirea raţionalistă, empiristă etc., care nu ia în consideraţie analogia, simbolul, metafora, reduce orizontul inefabil al fiinţei. Soluţia este ca hermeneutica să rămână deschisă faţă de metafizică şi să nu se intimideze în faţa plurivalenţei semantice a semnelor. În felul acesta, cred că omul poate răspunde chemării sale fundamentale de a fi creator, după chipul şi asemnărea lui Dumnezeu Tatăl care l-a creat.

Comentariu (Pr. Alois BULAI):

În legătură cu ceea ce spunea părintele Dancă, şi anume că revelaţia vine târziu în cultura omenirii, iar moartea este speranţă spre înviere ca naştere divină, vreau să subliniez faptul că omul a descoperit puţin câte puţin ceea ce se întâmplă după această viaţă. Ulterior lucrul acesta a fost revelat şi a devenit realitate în explozia învierii lui Cristos, care este un fapt istoric şi pe care deocamdată nu-l înţelegem în mod deplin. În privinţa aceasta vă invit să meditaţi asupra tradiţiilor de înmormântare din spaţiul nostru românesc în cadrul căruia se cântă *Cristos a înviat* sau *Patria mea este sus în cer* şi, în acelaşi timp, se săvârşesc gesturi cum ar fi purtarea unei găini pe sub sicriu, se pun bani sau un ceas la căpătâiul mortului etc.

Întrebare: *Se poate spune că Dumnezeu creator din religia creştină este la fel ca divinitatea din religia hinduistă, Brahma şi Shiva, prezent şi ascuns în acelaşi timp în creaţie? Cum anume?*

Răspuns (Pr. Wilhelm DANCĂ): Problema este ceva mai complicată şi necesită multe nuanţări. Oricum, întâi de toate, vreau să spun că universul gândirii indiene este greu accesibil spiritelor europene. Cât priveşte lumea divină, Absolutul, Brahman, este conceput de către hinduşi sub forma unei triade: Brahman care crează, Vishnou care susţine sau menţine creaţia şi Shiva care o distruge. Totuşi în India există mai multe divinităţi, drept dovadă avem numărul mare de secte pe care le înregistrează hinduismul. Pe scurt, Brahman este principiul suprem al tuturor lucrurilor, Absolutul în care orice fiinţă găseşte ultimul său temei.

În creştinism, Dumnezeu creator şi omul ca şi creatură sunt un punct central al credinţei. Pentru creştini, creaţia nu înseamnă început, ci o relaţie între Creator şi creatură. Mai exact, în religia creştină creaţia este o pro-creaţie, adică cel care pro-crează face să apară în faţa lui un altul diferit de sine, cu o personalitate proprie.

De aceea, deşi este creat, într-un anumit fel determinat, omul este totuşi liber. Credinţa în creaţie nu înseamnă credinţa în existenţa unui mare Arhitect al lumii. Faptul că Dumnezeu l-a creat pe om înseamnă că Dumnezeu a voit existenţa sa pentru ca el să caute sensul lumii cu ajutorul lucrurilor create şi al semenilor săi şi să participe în felul acesta la crearea unei lumi cu adevărat libere.

Referitor la prezenţa absentă a lui Dumnezeu, trebuie spus că acest lucru este caracteristic creştinismului. Pentru cei din India sau din altă zonă geografică şi istorică decât creştinismul, lumea este plină de zeităţi. Pentru creştini, Dumnezeu este prezent prin absenţă. Prezenţa lui Dumnezeu se face prin Cuvânt, aşa după cum scrisoarea cuiva este dovada prezenţei celui care a scris-o, deşi este absent.

Pentru a percepe această prezenţă a Cuvântului este necesară o schimbare a fiinţei sau o naştere din nou, după cum spune Isus în dialogul său cu Nicodim (*In* 3,1-5). Totuşi, chiar dacă Dumnezeu se dăruie în mod real creştinului prin sacramente şi prin Cuvânt, El nu se lasă cuprins. Dumnezeu pare să-i spună omului: *nu mă atinge, Eu sunt Altul*.

Deci, dacă pentru hinduşi Brahman este o *coincidentia oppositorum*, fiinţa coincide cu nefiinţa, pentru creştini Dumnezeu creator crează o lume consistentă din punct de vedere ontologic. Lucrul acesta se vede prin felul de a fi al omului indian - se consideră mereu sclavul Dharmei - şi al omului creştin - care trăieşte în libertate. Atât omul indian cât şi cel creştin ilustrează prin mers, prin conştiinţă, pe faţă şi în intimitatea sentimentelor lor Dumnezeul în care cred că depind în ceea ce priveşte existenţa. În primul caz avem de a face cu doctrina unui panteism luminat, în al doilea caz este vorba de un realism al existenţei conform căruia existenţa înseamnă fiinţa pusă în afara cauzelor, adică autonomă şi liberă. Faptul că omul creştin se poate autocondamna datorită alegerii sale este un adevăr cutremurător, dar revelează totodată şi doctrina despre Dumnezeu Creator care crează din iubire şi în mod liber.

Comentariu (Pr. Alois BULAI):

În legătură cu ideea de creaţie, vreau să spun că am văzut o emisiune la televizor în care se prezenta o dezbatere despre creaţionism şi evoluţionism. Realizatorul emisiunii scotea în evidenţă cu ajutorul unor personalităţi de mare rezonanţă că evoluţionismul, care a fost susţinut decenii întregi deoarece a fost adoptat de ideologia marxistă, materialistă, este de fapt o cale pentru cercetătorul ştiinţific. Însă adevăratul spaţiu de libertate pentru un astfel de cercetător îl asigură teoria creaţionistă. Unul dintre participanţii la emisiune, un cercetător de la NASA şi care a făcut parte din echipajul lui Apollo 16, spune că timp de 20 de ani a fost un evoluţionist convins şi a pledat pentru această teorie. Dar după mai mulţi ani de studii şi-a dat seama că era împiedicat în cercetarea sa.

Cât ne priveşte pe noi, revelaţia ne lasă liberi. Putem accepta sau nu creaţionsimul ori evoluţionismul. Însă important este ceea ce spunea părintele Dancă, şi anume că Dumnezeu este Creator din iubire şi liber, iar lucrul acesta ni-l spune atât revelaţia creştină cât şi fiinţa noastră interioară.

Comentariu (Pr. Viorel SAVA):

O parte din trăsăturile cultului divin creştin sunt comune atât ortodoxiei cât şi romano-catolicismului: caracterul sacrificial şi ierarhic al cultului, rolul preoţiei în Biserică, importanţa Euharistiei în care se reactualizează şi reaminteşte jertfa Mântuitorului şi altele. Fiind în criză de timp, am încercat să le menţionez doar în trimiterile de la subsolul conferinţei.

Întrebare: *Creştinii care doar intră în Biserică, se roagă puţin, fac un gest de plecăciune în faţa unei icoane, aprind o lumânare, aceşti creştini au o conştiinţă implicită sau explicită că se adresează şi lui Dumnezeu Tatăl?*

Răspuns (Pr. Viorel SAVA): Foarte frecvent în faţa icoanei Mântuitorului Cristos, creştinii obişnuiesc să spună rugăciunea *Tatăl nostru*. Există un bun simţ al credincioşilor noştri format prin educaţie şi un bun simţ duhovnicesc care se exprimă de la sine fără eforturi prea mari sau explicaţii prea multe. În general, în conştiinţa credincioşilor putem recunoaşte atât cât avem acces la aceste convingeri ale lor, nu există o separaţie între Fiul şi Tatăl.

Întrebare: *Nu aveţi impresia că Dumnezeu Tatăl este pentru mulţi creştini într-un anumit fel* Marele uitat?

Răspuns (Pr. Viorel SAVA): Nu cred. Dumnezeu Tatăl nu este uitat atâta vreme cât în manifestările particulare ale credinciosului, de la cei mai mici până la cei mai în vârstă, rugăciunea de bază este *Tatăl nostru*. Aş spune că în timpul unei zile Cristos este pomenit mai rar decât Tatăl. În discuţiile pe care le avem la spovedanie cu credincioşii legate de viaţa duhovnicească de peste zi, am constat că într-o singură zi credincioşii buni la masa de lucru rostesc de zeci de ori rugăciunea *Tatăl nostru*. Din aceste puncte de vedere, Dumnezeu Tatăl nu este *Marele uitat*.

Totuşi cred că trebuie să explicăm mai mult doctrina creştină. Nu ştiu cum stau lucrurile în Biserica Romano-Catolică, dar în Biserica Ortodoxă este necesară o reînviorare a catehezei publice care să explice compartimentele vieţii liturgice de la cele mai puţin semnificative, dacă există aşa ceva, până la cele mai importante.

Întrebare: *Dacă sfânta liturghie aşa cum se celebrează astăzi a fost statornicită într-un context profund creştin şi când activităţile omului, să recunoaştem, erau mai reduse decât cele ale omului de azi, nu credeţi că ar fi cazul, ţinând cont de omul contemporan, să se reactualizeze celebrarea aceluiaşi mister?*

Răspuns (Pr. Viorel SAVA): Împărăţia lui Dumnezeu se ia cu asalt. Jumătăţile de măsură nu sunt încurajte de Sfânta Scriptură. Cât priveşte timpul celor de atunci şi celor de acum, nu vă contrazic, dar amintesc faptul că serviciul divin ţinea toată noaptea dinspre sâmbătă spre duminică. Dovada în acest sens este un text din *Faptele Apostolilor* unde nişte creştini cu mai puţină răbdare au adormit la un moment dat şi au căzut de la catul al treilea. Deci, în vremea aceea lumea participa la serviciul divin o bună bucată din noapte şi a doua zi, care nu era de odihnă - a devenit de odihnă în secolul al IV-lea, de la împăratul Constantin încoace -, oamenii mergeau la lucru.

Legat de timp, cred că răbdarea noastră trebuie restaurată. Aduc aici un exemplu practic. Dacă mergem în casele credincioşilor noştri, ortodocşi sau romano-catolici, vom vedea că filmele în serial din cursul unei săptămâni, - în câţiva ani se ridică la câteva mii, fiecare serial durează cât un ceas -, sunt urmărite cu mare conştiinciozitate. De asemenea, un spectacol de operă, care uneori ţine câte două până la patru ore, este urmărit de la un capăt la altul fără nici o problemă, fără ca cineva să se plângă că durează prea mult. De aceea, cred că ceea ce trebuie restaurată este răbdarea şi nu serviciul divin.

Problema se poate pune şi în felul următor. Serviciul divin ţine de *aici* şi până *aici*, şi fiecare participă după posibilităţi, dar nu se adaptează pentru că după o re-re-adaptare, puţinul care rămâne cineva ar putea spune că încă este prea mult.

Revin la ideea că ceea ce trebuie restaurată este răbdarea noastră. Nu este mai puţin adevărat că necesitatea unei adaptări se simte de la o generaţie la alta în fiecare Biserică. Însă nu aceasta este problema, ci modul efectuării adaptării. În viziunea Bisericii Ortodoxe între rânduiala de slujbă şi învăţătura de credinţă există o relaţie foarte strânsă. Ori, dacă această adaptare se face prin trunchiere, atunci învăţătura de credinţă care se exprimă prin rânduiala de slujbă nu mai este atât de transparentă, vizibilă în slujba respectivă. O adaptare s-a făcut permanent în Biserică. De exemplu, în Biserica Răsăritului, de la mulţimea psalmilor din rânduiala serviciului de

dimineaţă s-a ajuns la câţiva psalmi şi în locurile unde au fost ei cândva rămânând câte un verset. Deci această adaptare s-a făcut de-a lungul timpului. În prezent, adaptarea se face în felul următor: printr-o explicare a aceluiaşi mesaj fiecărei generaţii în parte.

Întrebare: *Aţi spus că persoanele Sfintei Treimi se revelează reciproc: Tatăl îl revelează pe Fiul, Fiul îl revelează pe Duhul Sfânt. Vreau să vă întreb dacă există texte biblice, liturgice în care să se spună că şi Duhul îl revelează pe Tatăl sau pe Fiul?*

Răspuns (Pr. Viorel SAVA): Cât priveşte Scriptura vă rog să-i întrebaţi pe cei care se ocupă sistematic de acest lucru.

Cristos se numeşte pe sine Calea, Adevărul şi Viaţa. În textele liturgice îl numim pe Duhul Sfânt drept Duhul Adevărului. Mergând mai departe, cel ce este în adevăr este în prezenţa Duhului Sfânt, iar în acelaşi timp este cu Cristos. Astfel, Duhul Adevărului îl revelează pe însuşi Cristos care este Adevărul însuşi. În textele liturgice găsim o mulţime pe această temă.

Cineva spunea că Duhul Sfânt se interiorizează nouă şi la început se face mai mult ca noi şi apoi ne face mai mult ca El. Deci avem o tăinuire, ascundere de bunăvoie a Duhului Sfânt în viaţa noastră, dându-ne impresia că ceea ce facem noi este prin efort propriu ca după aceea să realizăm că de fapt este lucrarea Duhului Sfânt. Când ne rugăm, Duhul Sfânt este cel care se roagă în noi cu suspine negrăite - după cum zice sfântul apostol Pavel. Însă toate aceste lucrări sunt lucrări ale lui Cristos prin Duhul Sfânt în Biserică. Aşa încât Duhul care se interiorizează nouă şi ne face să ne rugăm cu suspine negrăite, ni-l revelează de fapt pe Cristos care rămâne în Biserică până la sfârşitul veacurilor. Deci există şi o revelare a lui Cristos prin Duhul Sfânt şi acest lucru este confirmat de textele liturgice care prelucrează ceea ce spune pe scurt textul evanghelic.

Comentariu (Pr. Wilhelm DANCĂ):

La ultima cină, Isus spune ucenicilor săi că atunci când va veni Mângâietorul, acesta le va descoperi toate, tot Adevărul, iar Adevărul întreg este iubirea din sânul Sfintei Treimi.

Răspuns (Pr. Viorel SAVA): Exact, iar *toate* înseamnă şi tot ceea ce a rânduit sfânta Biserică: dogme, rânduieli canonice, texte liturgice care sunt alcătuite sub asistenţa Duhului Sfânt, după cuvântul din *Fapte*: *i s-a părut Duhului Sfânt şi nouă*. Deci s-au făcut sub asistenţa Duhului Sfânt, iar aceste texte se referă nu numai la Duhul Sfânt, dar şi la Tatăl şi la Fiul. Iată un alt mod de a descoperi pe Tatăl şi pe Fiul prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică.

Întrebare: *Cultul divin ortodox este o aducere aminte sau o reactualizare? Unde cade accentul?*

Răspuns (Pr. Viorel SAVA): Întregul cult este o memorie vie a Bisericii. Însă în Biserica Ortodoxă, accentul nu cade pe aducerea aminte, ci pe reactualizare, nu pe *anamnesis*, ci pe reactualizare. Acesta este un lucru esenţial. Aduc două argumente în acest sens.

Înainte de a ne împărtăşi, spunem o rugăciune care sună în felul următor: *al cinei celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi părtaş mă primeşte*. Şi apoi ne împărtăşim. Deci cel care se împărtăşeşte nu este unul care priveşte peste timp la ceea ce s-a întâmplat la Cina cea de Taină, ci intrând în prezenţa lui Dumnezeu care este peste spaţiu şi peste timp, de fapt, intră în acest spaţiu al lui Dumnezeu care este nelimitat şi în acest timp al lui Dumnezeu care este veşnicia, devine contemporan cu evenimentele la care participă, devine martor şi beneficiar al Cinei celei de Taină.

În noaptea de înviere, se rosteşte un imn care sună în felul următor: *ieri m-am îngropat cu tine Cristoase, astăzi înviez împreună cu Tine înviind Tu. Răstignitu-m-am ieri împreună, Isus preamăreşte-mă întru împărăţia Ta*. Acest text vrea să spună că răstignirea nu este un act săvârşit de Cristos la care eu nu particip,

ci devine propriul meu eveniment, evenimentul vieţii mele. Deci învierea nu este un eveniment care mă depăşeşte şi mă ţine la distanţă, la care eu privesc ca un spectator, ci devine un eveniment al vieţii mele.

Dimensiunea care se accentuează în mod deosebit în tradiţia răsăriteană este aceea a reactualizării evenimentelor care s-au petrecut în istoria mântuirii. Mai mult decât atât, în cadrul cultului devansăm evenimentele care se vor petrece. Avem duminica numită *duminica înfricoşatei judecăţi* în care noi anticipăm judecata lui Dumnezeu dar nu privim la acest eveniment ca la un *ceva care va să vină*, dar ca la ceva care este acum, mă dinamizează şi mă pune în mişcare, pentru că îl întâmpin pe Cristos ca Judecător.

Întrebare: *În ultima vreme se constată în Occident o căutare a icoanelor bizantine. Care ar fi motivul acestei căutări?*

Răspuns (Pr. Viorel SAVA): Motivul căutării icoanei este următorul: ea ne revelează o lume pe care mulţi dintre noi am pierdut-o, care este de fapt parte a vieţii noastre şi pe care o pierdem pe traseu. Prin botez ne înmormântăm împreună cu Cristos şi înviem împreună cu El. După ce ne botezăm, cântăm: *câţi în Cristos ne-am botezat în Cristos ne-am şi îmbrăcat*. Deci este deja o altă lume spre care tindem.

Noi suntem trăitori în timp şi părtaşi ai veşniciei. La baza acestei afirmaţii stă faptul că în cele două tradiţii prezent aici botezul se săvârşeşte imediat după naştere. În tradiţia ortodoxă, imediat după botez se adaugă împărtăşania care se dă credinciosului spre iertarea păcatelor şi viaţa de veci. Deci, din momentul în care se naşte, omul începe să guste din veşnicie, devine părtaş al veşniciei, deşi trăieşte în timp. Din păcate, pe drumul spre veşnicie, pierdem această lume în care ne îmbrăcăm în momentul în care ne naştem prin botez. De aceea, consider că alergarea spre icoană, întâlnită mai ales în lumea occidentală, este de fapt căutarea unei lumi pierdute din cauza secularizării - secularizarea înţeleasă ca lipsa oricărei sensibilităţi pentru rugăciune şi viaţa spirituală. Sigur,

problemele sunt mult mai profunde şi se poate discuta îndelung pe această temă.

Întrebare: *Există o interpretare filologică a imperativelor* fac, benedic *din imnul* Te Deum *după care imnul ar proveni din lumea latină de la Nord de Dunăre. Se poate susţine în continuare această interpretare?*

Răspuns (Pr. Adrian DANCĂ): Din punct de vedere filologic, proza ritmică ce caracterizează acest imn este improprie în cadrul imnologiei latine şi are un substrat de natură orientală. Astăzi analizele filologice spun că imnul ar fi fost compus în aşezămintele monahale din Orient. Datorită interesului pe care sfântul Niceta Remesianul îl avea pentru această categorie de credincioşi, el transpune acest imn în termeni latini. De aceea, nu putem spune că autorul exclusiv al imnului ar fi sfântul Niceta Remesianul. Apoi, nu avem dovezi clare care să ateste că sfântul Niceta ar fi compus acest imn, deşi îi este atribuit.

Imperativele folosite în acest imn sunt dovada că provine din Orient. Imnul are trăsăturile unei proze ritmice, iar imperativele în discuţie sunt asemnătoare celor din psalmii biblici. Toate acestea ne autorizează să spunem că imnul nu provine din spaţiul lingvistic latin de la Nord de Dunăre.

Comentariu (Pr. Alois BULAI):

Cu câţiva ani în urmă, profesorul Marin de la Universitatea din Bari a ţinut o conferinţă despre sfântul Niceta Remesianul şi sfântul Paulin de Nola. Profesorul considera apropierea dintre cei doi ca un punct de legătură între cultura latină din Dacia şi cultura latină din Italia de Sud.

Răspuns (Pr. Adrian DANCĂ): Am studiat toate referinţele în care sfântul Paulin de Nola aminteşte despre activitatea sfântului Niceta Remesianul la Nord de Dunăre în lucrarea mea de

licenţă. Legăturile dintre cei doi sunt foarte numeroase, însă aportul sfântului Niceta trece dincolo de momentul sfântul Paulin de Nola. Sfântul Niceta cunoştea bine literatura teologică greacă. Astfel, multe idei din tratatul sfântului Vasile cel mare, *De Spiritu Sancto*, sunt preluate de Niceta şi prin el vor ajunge la sfântul Ambrozie la Milano, deci în Italia de Nord. Această trecere care se referă atât la terminologie cât şi la procedeul teologic se datorează sfântului Niceta. Aşadar, puntea pe care o stabileşte Niceta între Orient şi Occident nu este atât din punct de vedere literar cât mai ales teologic.

Întrebare: *Aţi prezentat în conferinţa dumneavoastră nişte probleme care ridică alte probleme. De aceea, vreau să vă fac două întrebări.*

Prima întrebare. Ştim că Papa în practica creştină din primul mileniu a fost recunoscut ca episcop al Romei, vicar al lui Cristos, principiu vizibil al unităţii creştine. Dar, în al doilea mileniu, creştinătatea s-a divizat: în Orient ca şi în Occident, neînţelegerile principilor, puterilor pământeşti au dat naştere unor opinii contrare care au pus în discuţie rolul Papei. Crizele care au avut loc în Occident în secolele al XIV-lea, al XV-lea în baza ideii că Conciliul este superior Papei s-au rezolvat în marele sinod de la Trento. În acest sinod s-a făcut deosebirea dintre puterea de consacrare şi puterea de jurisdicţie. Prin urmare, toţi episcopii din lume sunt egali cât priveşte puterea de consacrare, dar cât priveşte puterea de jurisdicţie, episcopii primesc direct de la Papa jurisdicţia deoarece el este principiu de unitate al Bisericii. Ceea ce s-a fixat la Conciliul Tridentin, Conciliul Vatican II a precizat în constituţia dogmatică Lumen Gentium, şi anume că originea puterii de jurisdicţie a Papei vine din faptul că Papa este vicarul lui Cristos, de aceea are puterea supremă, universală pe care o exercită în mod liber.

Dacă există canonişti care consideră ca şi dumneavoastră că sursa puterii de jurisdicţie este consacrarea episcopală, atunci faţă de ei am o îndoială. Există în Biserică atâţia slujitori – prefecţi apostolici, administratori apostolici -, care nu au consacrarea

episcopală, sunt simpli preoţi. Ce se întâmplă cu jurisdicţia lor? Dacă nu sunt episcopi, atunci jurisdicţia lor este pusă sub semnul îndoielii.

A doua întrebare. Cu circa 20 de ani în urmă am început dialogul dintre catolici şi ortodocşi. În multe întâlniri am discutat felurite probleme. Deoarece acest dialog are ca intenţie refacerea unităţii Bisericii, vă întreb dacă există în programul Sfântului Scaun problema rolului Sfântului Petru? Când vom ajunge să discutăm rolul primordial al Papei pentru ca să ajungem să refacem unitatea Bisericii?

Răspuns (Mons. Jean-Claude PERISSET) în limba franceză, traducere de Pr. Wilhelm Dancă:

Răspund imediat la prima întrebare. Toţi cei care nu sunt episcopi - vicari, prefecţi, administratori apostolici, dar fără *sui juris* -, exercită jurisdicţia în numele Papei şi de aceea sunt numiţi apostolici. Aşadar, aceştia nu au o jurisdicţie episcopală, ci o jurisdicţie delegată de Sfântul Părinte. Din punct de vedere canonic s-ar putea face multe precizări, dar pe scurt acesta este răspunsul fundamental.

Am spus *grosso modo* că jurisdicţia este inclusă în consacrarea episcopală şi dovada este că dacă cineva este ales Papă şi nu este episcop, normele actuale de alegere a Papei precizează că el trebuie consacrat imediat înainte de a se face publică alegerea lui. Practic este imposibil, însă normele precizează lucrul acesta. Astfel, din faptul că Papa nu ar fi cu adevărat Papă decât în momentul în care este episcop, se înţelege că puterea de jurisdicţie este legată de consacrarea episcopală. Mă opresc aici cu răspunsul la această chestiune, însă precizez că există multe articole şi bine făcute care prezintă cele două poziţii în discuţie. Nici una din cele două poziţii nu poate pretinde că este explicaţia definitivă.

A doua întrebare se referea la dialogul catolico-ortodox şi rolul Sfântului Petru. În *Ut unum sint* aţi remarcat că Papa însuşi este conştient că fără rolul succesorului lui Petru ca centru vizibil al unităţii am avea un obstacol în dialogul ecumenic. Lucrul acesta l-a spus deja Paul al VI-lea când a fost la Consiliul Ecumenic al

Bisericilor cu sediul la Geneva. Mai exact, acest rol este deja studiat în mod implicit în cadrul dialogurilor ce se desfăşoară acum. Dacă luaţi de exemplu *Buletinul de informaţii al Consiliului pentru unitatea creştinilor*, veţi constata că în toate dialogurile sufletul elementelor de dialog este problema autorităţii în Biserică.

De unde vine această autoritate în Biserică? Ea vine de la Cristos, de la Tatăl, fără îndoială, dar cum se exercită ea în Biserică? Discuţiile în legătură cu autoritatea în Biserică duc în mod necesar la discuţia despre rolul episcopului Romei.

Acum suntem pe cale de a aborda această chestiune, cu contribuţii într-adevăr interesante, legate de ceea ce se aşteaptă de la urmaşul lui Petru în acest domeniu. Singurii care au răspuns la cererea exprimată de Sfântul Părinte în *Ut unum sint* de a i se spune cum să exercite slujirea sa şi care au publicat răspunsul lor, deşi mai sunt şi alte răspunsuri care încă nu au fost publicate, spun că sunt de acord ca să fie un centru vizibil de unitate, dar le-ar place ca exercitarea primatului roman să fie contrabalansat de sinodalitate printr-o exercitare sinodală a autorităţii, ceea ce de fapt Papa face acum. Lucrul acesta Papa l-a făcut nu numai la sinoadele care au avut loc de la Conciliul Vatican II încoace, dar şi mai înainte nu a existat nici o decizie fără consultarea episcopilor. Aşa s-a întâmplat când s-a proclamat dogma Neprihănitei Zămisliri sau a Înălţării Sfintei Fecioare cu trupul şi cu sufletul la cer.

Întrebare: *Cât priveşte principiul vizibil de unitate a Bisericii, pentru Biserica Ortodoxă, acesta este Cristos şi nu urmaşul Sfântului Petru ca episcop al Romei, deoarece mărturia pe care o dă Petru despre Cristos o face în numele tuturor apostolilor. Pentru noi ortodocşii, patriarhul Moscovei, Belgradului, Bucureştiului, sunt* Papi *pentru Bisericile lor. Cum comentaţi faptul că Papa în timpul primului mileniu era considerat un* primus inter pares? *Biserica Ortodoxă a făcut din patriarhul Constantinopolului acest* primus inter pares*, în timp ce Biserica Catolică a urmat un alt drum. Nu credeţi*

că revenirea la această concepţie din primul mileniu creştin ar contribui la refacerea unităţii creştinilor?

Răspuns (Mons. Jean-Claude PERISSET): La început *Pappas* era episcopul unei dieceze. Mons. Gherghel sau Mitropolitul Daniel este un *Pappas* care realizează unitatea Bisericii sale. În primul mileniu, fiecare episcop ca centru al unităţii comunităţii locale era *Pappas*. Între toate comunităţile locale există această unitate invizibilă care este Cristos, temelia Bisericii. Mai exact, în virtutea evenimentului întrupării, pe care l-am sărbătorit ieri, Cristos a voit o Biserică vizibilă. El a voit-o cu chip uman, de aceea i-a spus lui Petru: *Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica mea*.

Fără îndoială, răspunsul lui Petru, *Tu eşti Cristos Fiul lui Dumenezeu cel viu*, este dat în numele celor 12, dar el este mereu centrul acestui colegiu al celor 12. El se exprimă în numele tuturor, el face unitatea. Aşadar, Petru are un rol special. Dacă Tatăl i-a revelat lui că Isus Cristos este Fiul lui Dumnezeu cel viu şi nu lui Iacob sau Toma, lucrul acesta înseamnă că în privinţa lui are un plan special. Avem aici un apel adresat lui Petru de a fi centru de unitate.

Cât priveşte chestiunea dacă în primul mileniu, Petru era *primus inter pares*, fac trimitere aici la lucrările unui Colocviu care a avut lor la Roma în 1989, dacă nu mă înşel, unde se vede că Petru nu era doar *primus inter pares*, ci apelul ultim. De fapt, în vremea unor tensiuni între diferiţi episcopi, decizia Papei era definitivă. Deci exista pe atunci ceva mai mult decât o egalitate sacră.

Transferarea titlului de *primus inter pares* la patriarhul de Constantinopol nu se poate susţine din punct de vedere istoric. Faptul acesta a avut loc destul de recent. De exemplu, la conciliul din Calcedon, patriarhul de Constantinopol era trecut în mod tradiţional în ierarhia Bisericii. Acum este primul între patriarhi, însă printre ortodocşii care nu mai sunt în unitatea romană.

Revin la problema jurisdicţiei, care din punct de vedere ecumenic este de mare importanţă. Când se va realiza unitatea, actualii patriarhi ortodocşi vor continua să se conducă în acelaşi fel

de până acum, fără nici o intervenţie din partea episcopului Romei în ceea ce priveşte guvernarea interioară. Va fi suficient dar va trebui ca un patriarh ales să trimită la episcopul Romei scrisoarea de comuniune şi el să primească răspunsul Papei care îi va spune că este în comuniune, deoarece într-adevăr le vor avea pe toate împreună. Din fericire, începe să se trăiască această realitate cu multe Biserici Orientale Catolice. De exemplu, noul patriarh al Bisericii Melkite a venit la Roma pentru a exprima comuniunea sa şi Papa l-a acceptat. Dumneavoastră ştiţi că aceste Biserici Orientale Catolice se conduc într-un mod autonom.

Cred că în această direcţie se îndreaptă ecumenismul, adică recunoscând rolul pe care episcopul Romei îl are în a manifesta în mod vizibil comuniunea tuturor discipolilor lui Cristos. Personal vreau să mai spun că toţi cei botezaţi au în fiinţa lor creştină, mă folosesc de o formulă biologică, ADN-ul, această moleculă de determinare, care îi orientează spre centrul unităţii vizibile. Trebuie ca aceste ADN să se manifeste vizibil în viaţa nu doar a fiecărui creştin dar şi a tuturor comunităţilor alcătuite din creştini. Toate Bisericile trebuie să caute ca toţi fraţii lui Cristos să fie o singură Biserică, deoarece El vrea să-i ducă pe toţi la Tatăl, să-i adune pe fiii lui Dumnezeu despărţiţi şi risipiţi. În această ordine a lucrurilor, rolul urmaşului lui Petru, ca vicar al lui Cristos, este acela de a fi centru unic, centru vizibil de unitate pentru toată Biserica universală ca şi comuniune de Biserici locale.

Ceea ce aţi spus dumneavoastră a fost rostit de patriarhul ecumenic de la Constantinopol acum 3-4 ani într-o faimoasă declaraţie dată în timpul unei vizite în Alger şi reprezintă bine tradiţia dumneavoastră.

Întrebare: *Care este semnificaţia apelativului* Sfântul Părinte *în cazul Sfinţilor Părinţi ai Bisericii?*

Răspuns (Mons. Jean-Claude PERISSET): Acesta ar putea fi titlul unei lucrări pe care aţi putea să o faceţi chiar dumneavoas-

tră. Eu nu m-am ocupat de lucrul acesta în conferinţa mea. Totuşi, cred că o direcţie de cercetare ar fi aceasta: mare parte dintre Sfinţii Părinţi ai Bisericii au fost sau sunt episcopi, deşi nu toţi, dar o mare parte dintre ei. În cazul acesta, ei erau deja numiţi în Bisericile lor cu numele de *Papa, Părinte*. De fapt, colecţia lucrărilor Sfinţilor Părinţi este colecţia lucrărilor unor episcopi. Oricum, tema mi se pare interesantă şi poate fi aprofundată cu folos.

Întrebare: *Cum definiţi raportul dintre creştinii catolici şi Sfântul Părinte? Deşi nu sunt mulţi, unii îi consideră pe creştinii romano-catolici ca un fel de* supuşi *fără discernământ faţă de Papă, de aici numele de papistaşi care se foloseşte în limba română. Ce credeţi despre această problemă?*

Răspuns (Mons. Jean-Claude PERISSET): Nimeni nu este un *supus* al Papei, pentru că în Biserică nu există *maeştri* sau *guvernanţi*. Tocmai am vorbit despre raportul tată-fiu care îşi are rădăcina în raportul lui Dumnezeu Tatăl - Dumnezeu Fiul, Dumnezeu Fiul îndreptat spre Dumnezeu Tatăl. Aşadar, nu putem vorbi despre un astfel de raport de supuşenie nici între preoţi şi episcopul lor nici între seminarişti şi rector. În mod fundamental, toţi suntem fraţi, pentru că toţi suntem creaţi din nou după chipul lui Dumnezeu în Fiul care ne mântuieşte. Lucrul acesta are loc prin botez.

Această condiţie filială o are şi Papa şi este importantă pentru misiunea lui de Papă. El trebuie să împlinească misiunea sa ca primul dintre fraţi, de aceea sfântul Grigore cel Mare spunea că Papa este *servus servorum Dei*, slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu. Ca urmaş al sfântului Petru şi pentru că trebuie să realizeze unitatea Bisericii, Papa stă la dispoziţia altora pentru a duce la îndeplinire lucrarea lui Cristos. Prin urmare, expresia *Padre santo, Beatissimo Padre* (Sfinte Părinte, Preafericite Părinte) exprimă afecţiune şi nu faptul că el ar sta undeva departe sau sus pe un piedestal. Papa înseamnă tată, tăticule.

În comportamentul Papei găsim acest mod de a fi şi de a lucra ca un Părinte. Papa îi primeşte pe toţi, chiar şi pe cei mai îndepărtaţi de Biserică. Recent l-a primit în vizită pe preşedintele Iranului. Mulţi au rămas surprinşi de această vizită, dar s-a răspuns că Papa are uşa deschisă pentru toţi cei care vin la el. Şi pentru ce vine lumea la el? Nu atât pentru cuvântul lui Karol Wojtyla cât mai ales pentru cuvântul Papei ca succesor al sfântului Petru, vicar al lui Cristos, cel care are o misiune specială în lume, şi anume aceea de a duce la îndeplinire lucrarea lui Cristos. De aceea Papa nu-şi cruţă energiile şi călătoreşte în lumea întreagă pentru a vesti acest cuvânt şi această lucrare divină. De aceea a fost recent şi în Cuba. Nu reuşeşte întotdeauna să obţină ceea ce vrea, dar ceva totuşi obţine.

Deci, răspunsul se află în semnificaţia cuvântului *Papa*, care vine de la Părinte, Tată. În literatura greacă, termenul se găseşte mai întâi la Homer şi folosirea este pentru a exprima afecţiunea copilului care spune *tăticul meu*.

Nu trebuie să uităm aici experienţa unor relaţii foarte apropiate cu Sfântul Părinte. Cei care au avut ocazia să stea de vorbă cu Papa şi-au dat seama de simplitatea şi paternitatea cu care i-a ascultat şi tratat. Asemenea Papei, şi episcopii şi preoţii nu sunt guvernatori, ci părinţi, taţi pentru a manifesta afecţiunea lui Dumnezeu Tatăl faţă de lume.

Întrebare: *De ce cuvântul Papa în limba germană primeşte la sfârşit un* st, *astfel că se spune* der Papst?

Răspuns (Mons. Jean-Claude PERISSET): Nu pot răspunde la această întrebare. Trebuie căutat un specialist în germanistică. Totuşi, mi se pare important că limba germană a acceptat cuvântul Papa şi apoi l-a folosit sub forma de *Papst*, după cum şi limba engleză a făcut tot la fel unde se spune *Pope*. De asemenea, germanii spun destul de uşor *Heilige Vater* (Sfinte Părinte), ceea ce manifestă din nou afecţiunea şi atracţia pe care o exercită această expresie.

Întrebare: *Am aflat de la rudele lui V. Voiculescu că a fost un mare isihast. Puteţi să ne spuneţi ceva despre acest lucru?*

Răspuns (Prof. Mariana PURŢUC): Din biografia poetului ştiu că după 1948 a avut prilejul să frecventeze anumite cercuri orto-doxiste şi a fost prieten apropiat cu un călugăr. Între 1948-1956, când a fost şi în închisoare, Voiculescu cristalizează în căutările sale un plan conceptual de exprimare, spre deosebire de debutul său când era mai legat de realitate. Diferenţa se simte în poezie: cea de tinereţe este descriptivă, exterioară, picturală, în schimb poezia maturităţii este o poezie interiorizată, conceptualizată.

Întrebare: *Credeţi că din lirica religioasă a lui Voiculescu face parte şi lirica filozofică? Mă gândesc la faptul că raţiunea la el nu este înlăturată de credinţă şi de inspiraţie, de exemplu atunci când caută să afle sensul existenţei.*

Răspuns (Prof. Mariana PURŢUC): În conferinţa mea, m-am referit la toată poezia lui Voiculescu şi de aceea cred că atributul *religioasă* este mai integrator. Însă dacă o considerăm sectorial, se poate face distincţia între poezia religioasă şi cea filozofică.

Întrebare: *Voiculescu privilegiază cumva în poezia sa întâlnirea cu Dumnezeu Tatăl în detrimentul Fiului sau al Duhului Sfânt? Nu aveţi impresia că pe alocuri ar fi vorba despre un fel de panteism?*

Răspuns (Prof. Mariana PURŢUC): Nu am sesizat ideea de panteism la Voiculescu. Cred că pentru el, Dumnezeu este mai mult Tată. Într-o poezie, din care am citat în conferinţa mea, el i se adresează lui Dumnezeu astfel: *Tu să fii văzul, gustul, pipăitul / Nu numai limanul şi răscumpărarea / Tu să-mi fii zbuciumul, furtuna, pierzarea / Nu numai lumina / Tu primejdia, Tu bezna / Tu cazna, Tu ispita / Tu răutatea, Tot păcatul*.

Întrebare: *Cum se manifestă Dumnezeu în noi?*

Răspuns (Pr. Gheorghe PETRARU): Dumnezeu este prezent în noi prin harul său pe care îl primim la botez. Apoi suntem părtaşi la dumnezeeasca fire (prima scrisoare a sfântului Petru), după cum spunea părintele Dancă, într-un sens relaţional, de comuniune, de relaţie personală cu Cel pe care îl invocăm, îl numim. A numi pe cineva înseamnă a-l simţi în tine, cu atât mai mult în cazul lui Dumnezeu cel Absolut care iradiază lumina sa în noi.

Întrebare: *Aţi spus că sensul existenţei umane ar trebui să fie o existenţă teologică şi eclezială, în Biserica unde Biserica are o dimensiune ontologică, teandrică, deoarece stabileşte relaţii. S-ar putea contura spaţial şi temporal această realitate ontologică a Bisercii?*

Răspuns (Pr. Gheorghe PETRARU): Venim la Biserică în calitate de prunci, deoarece comunitatea mărturiseşte (nu confesional) pentru noi. Biserica nu înseamnă doar preoţia Bisercii, ci înseamnă tot poporul lui Dumnezeu, aşa cum se spune în teologia ortodoxă şi catolică de astăzi. Când spun că Biserica este sensul lumii mă refer şi la acele teze patristice preluate de teologia noastră care spun că putem şi trebuie să fim Biserică pentru că primim taina botezului şi intrăm în relaţie cu Dumnezeu. Însă trebuie să manifestăm această relaţie, trebuie să-i dăm viaţă în experienţa şi rugăciunea noastră. Chiar dacă suntem botezaţi ca prunci, trebuie să conştientizăm această relaţie la o vârstă matură (în unele ţări există ceva pregătit în acest sens pentru cei care ajung la vârsta de 18 ani), la nivel personal şi comunitar. Viaţa duhovnicească este şi deodată, dar are şi dinamica ei. Deci trebuie să conştientizăm această dimensiune eclezială, teologică a vieţii printr-o viaţă adevărată de prunci. Suntem prunci în măsura în care îl invocăm, chemăm pe Dumnezeu. Viaţa noastră trebuie să devină o chemare şi o invocare.

Întrebare: *În legătură cu Dumnezeu, aţi făcut o distincţie între ontologia substanţialistă şi cea relaţionistă. Dumnezeu este Tată dar şi Creator, aproape de noi, dar şi transcendent. Cum putem vorbi despre aceste două aspecte în Dumnezeu?*

Răspuns (Pr. Gheorghe PETRARU): Dumnezeu este transcendent prin fiinţa sa, dar şi imanent în iradiaţia epicletică, în energiile divine necreate. Vorbind de transcendenţa lui Dumnezeu, nu vrem să-l izolăm pe Dumnezeu în calitate de *Deus otiosus*, în sens deist, într-o dimensiune la care noi nu avem acces ci considerăm că acest Dumnezeu transcendent se coboară spre noi, ne interpelează, ne atrage să-l cunoaştem, să-l iubim. Dumnezeu este cu noi prin Isus Cristos, prin care s-a făcut ca unul dintre noi ca să ne umanizeze, să ne îndumnezeiască, cum spunea Părintele Stăniloaie.

Vreau să spun că avem multă nevoie de a coborî la nivelul Bisericii, de a conştientiza că suntem fii ai lui Dumnezeu Tatăl. Mi s-a întâmplat uneori să văd această distanţă în felul care ne priveşte lumea pe noi preoţii, adică undeva departe cu Dumnezeu care şi El este departe. Prin urmare, să ne întoarcem la oameni, să avem un limbaj pentru fiecare segment ca să-i ajutăm să conştientizeze această dimensiune eclezială a persoanei lor.

Întrebare: *Cred că românii nu întâmpină greutăţi în a spune* Dumnezeu *astăzi. Problema este* cum *spun* Dumnezeu. *Nu ştiu dacă este o problemă de cultură sau de civilizaţie, dar ce se întâmplă cu practica înjurăturii?*

Răspuns (Pr. Gheorghe PETRARU): Da, este o mare tragedie în spaţiul nostru românesc în care există o percepţie difuză a divinului. Pentru mulţi, datorită poate secularizării forţate a comunismului, Dumnezeu este o forţă, o putere. În calitate de preoţi, cred că trebuie să-i ajutăm pe oameni să-l cunoască pe Cristos prin Sfânta Scriptură, prin rugăciunea comună a Bisericii. Înjurătu-

rile sunt un păcat mare la români, dar cred că problema ţine de factorii educaţionali, familie şi şcoală.

Comentariu (Pr. Lucian FARCAŞ):

Sunt de aceeaşi părere. După mine, cel care înjură nu are lacune în credinţă, dar este prost crescut.

Vă rog să-mi permiteţi să spun câteva cuvinte despre Hemmerle. Venea cu trenul la şcoală de la Bonn la Bochum în Germania. Îşi făcea cursurile în tren, adnotându-şi ideile pe cărţi poştale. De pe o faţă a unei cărţi poştale vorbea o oră întreagă. După ce a fost numit episcop de Aachen a continuat legătura cu cartea sau studiul. Se spune că în timpul concediului, vicarul general îi trimitea întotdeauna cărţile de care avea nevoie. Într-o zi, cărţile aşteptate nu mai soseau. Telefonează la vicarul general pe care îl întreabă de ce nu mai vin cărţile. Acesta îi răspunde: până sosesc cărţile, scrieţi dumneavoastră una. S-a stins din viaţă înainte de vreme, deoarece era bolnv de cancer. Ca episcop a fost o imagine a Tatălui, a fost un păstor adevărat. Totuşi, a fost unul dintre cei mai slabi episcopi din Germania în ceea ce priveşte problemele de administraţie.

Întrebare: *Cum comentaţi afirmaţia atribuită Sfântului Părinte care vorbeşte despre Dumnezeu şi ca Tată şi ca Mamă?*

Răspuns (Mons. Petru GHERGHEL): Această afirmaţie a fost făcută de Papa Ioan Paul I şi ea a trezit aşa o tulburare printre teologi încât se spune că Sfântul Părinte ar fi rămas foarte afectat. El nu a avut timp să o explice suficient, dar intuiţia lui a rămas validă: nu putem vorbi despre Dumnezeu numai cu această categorie de tată pentru că iubirea lui Dumnezeu are şi calităţile iubirii de mamă. În sensul acesta avem şi un text din cartea Genezei care ne spune ceva indirect despre Dumnezeu: *Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa, bărbat şi femeie l-a făcut*.

În acest an dedicat lui Dumnezeu Tatăl, Sfântul Părinte Ioan Paul II ne invită să medităm asupra iubirii divine care comportă şi

aspectul iubirii de mamă. Iubirea este adevărată numai dacă este completă. Teologii încearcă să explice mai pe larg cum stau aceste lucruri, dar pe scurt, pot să spun că iubirea lui Dumnezeu nu poate să nu aibă printre calităţile sale şi pe aceea a iubirii de mamă.

Întrebare: *Papa Ioan Paul II a ales ca* motto *pentru pontificatul său* Totus tuus. *Se poate face vreo legătură cu strigătul lui Isus de pe cruce,* Eli, Eli, lama sabactani, *prin care El se încredinţează cu totul în mâinile Tatălui ceresc?*

Răspuns (Mons. Petru GHERGHEL): Prin strigătul său de pe cruce, Isus se identifică total cu voinţa Tatălui ceresc. Sub chipul acesta, Isus este pentru noi, creştinii un ideal de viaţă, în mod deosebit pentru Mişcarea focolarină. Isus părăsit pe cruce este expresia cea mai grăitoare a iubirii lui Dumnezeu şi a încrederii lui Isus în iubirea Tatălui. Acest strigăt nu înseamnă deznădejde, pierdere, ci o profundă încredere în iubirea lui Dumnezeu. Isus se arată astfel disponibil în mod total faţă de cauza iubirii întregi.

Cât priveşte iubirea de mamă, Dumnezeu nu ar fi ales-o pe Sfânta Fecioară că să i-l încredinţeze pe Fiul său, dacă nu ar fi avut acele sentimente care sunt specifice iubirii materne. Maica Domnului are în viaţa noastră un rol deosebit. În sensul acesta, observaţi că Sfântul Părinte nu termină nici un discurs fără ca să facă o referinţă la iubirea şi rolul Mamei cereşti, care nu-l înlocuieşte pe Isus, dar stă alături de El. Sfânta Fecioară cooperează la realizarea lucrării de mântuire.

Când Sfântul Părinte a luat ca *motto* acest *Totus tuus* (*Cu totul al tău*), a vrut să spună că vrea asemenea Maicii Domnului, să participe la opera de mântuire a lui Dumnezeu Tatăl. Dar prin Maria ajungem la Isus, aşa ne învaţă Sfinţii Părinţi. Astfel, încredinţându-se Maicii Domnului, Sfântul Părinte se încredinţează prin mijlocirea ei lui Isus, iar acolo unde este El, acolo este şi Dumnezeu Tatăl.

RECENZII

VLADIMIR PETERCĂ, *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de "midraş"*, Editura Polirom, Iaşi 1999, 240 pagini.

Lucrarea menţionată este traducerea tezei de doctorat a Mons. Petercă susţinută la Universitatea Pontificală Gregoriana la Roma în 1980 sub conducerea renumitului biblist Roger Le Déaut. O scurtă prefaţă sintetică semnată de Francisca Băltăceanu introduce lucrarea riguros sistematizată în 5 părţi şi 20 de capitole.

În prima parte autorul îşi stabileşte cu minuţiozitate obiectul lucrării şi metoda de lucru. Poporul *evreu* este *poporul cărţii*, care se întoarce continuu asupra Torei, izvorul noilor interpretări care oglindesc mereu preocupările religioase, morale şi sociale ale fiecărei generaţii. Analizând conceptul de *personalitate corporativă* autorul descoperă două elemente fundamentale şi specifice psihologiei şi mentalităţii ebraice: individul se realizează numai în comunitatea de care depinde, care trăieşte într-un continuu prezent, dar şi într-o legătură vie cu generaţiile trecute; Cuvântul lui Iahve îşi păstrează mereu valabilitatea şi de aceea este raportat numai la prezent. Aceste precizări permit explicarea fenomenului caracteristic al interpretătii Bibliei prin ea însăşi: *midraşul,* un fenomen biblic polivalent care se sprijină în mod esenţial pe Cuvântul lui Iahve, explică, dezvoltă, rearanjează şi actualizează textul biblic, foloseşte mijloace şi metode literare fără a crea în Biblie un gen literar nou şi independent, pentru că este înainte de toate un mod de gândire, de reflecţie şi mai ales capacitatea de a găsi în textul biblic vechi motive noi pentru a-l face actual şi aplicabil la viaţa actuală în continuă schimbare. Astfel se explică două aspecte definitorii ale Torei, pe de o parte aspectul ei static, adică faptul că Tora este completă şi închisă, pe de altă parte, aspectul ei dinamic, adică faptul că Tora este Cuvântul lui Dumnezeu şi, ca atare, este inepuizabil şi în măsură să dea un răspuns autorizat şi corect în orice situaţie a vieţii.

Aplicînd consecvent şi riguros metoda interpretării midraşice, Monseniorul Petercă analizează pe rând imaginea - şi evoluţia ei - regelui Solomon, fiul lui David, regele pacific ce a construit cel mai somptuos Templu la Ierusalim, înteleptul prin excelenţă, în Biblia Ebraică (paretea a doua a lucrării) subliniind corecturile subtile ale cronistului, în traducerea greacă a Bibliei, numită Septuaginta (partea a treia), subliniind accentuarea întelepciunii şi a domniei pacifice a lui Solomon, în textele de la Qumran şi în literatura iudeo-creştină (partea a patra), subliniind insistenţa asupra înţelepciunii lui Solomon, vrednic de a fi comparat cu oricare dintre înţelepţii lumii eleniste, dar şi puterile magice lagate de el, şi, în sfârşit, în Noul Testament (partea a cincia), subliniind că Solomon a rămas un punct continuu de referinţă nu numai în

ambientul ebraic. Imaginea istorică a lui Solomon a fost supusă la o confruntare cu tradiţiile vii ce s-au succedat iar menţionarea lui în Noul Testament este prelungirea în timp a personalităţii sale, obiect de reflecţie a comunităţii creştine născânde.

O bibliografie abundentă (17 pagini), în ciuda faptului că se opreşte la data redactării lucrării, provoacă cititorul de rând, dar mai ales specialiştii, la o cercetare ulterioară a problemei. Mă simt obligat să adaug că metoda exegetică aplicată de autor şi rezultatele lucrării de faţă au devenit un punct de referinţă pentru studiile biblice. Este suficient să amintesc că J. Briand, Ph. Abadie, J. Briand, "Salomon", *Dictionnaire de la Bible Supplément,* XI, Letouzey and Ané, Paris 1991 fac apel de câteva ori la lucrarea prezentată aici.

Pr. Alois BULAI

Trilogie în domeniul Teologiei Pastorale:

ALOIS BIŞOC, *Introducere în Teologia Pastorală* (Iaşi 1998), *Sacramentele - Semnele credinţei şi ale harului* (Iaşi 1998) şi *Parohia - Comunitate de credinţă în caritate* (Iaşi 1999).

Prin documentele Conciliului Vatican II Biserica a promovat şi promovează în continuare importanţa ştiinţelor sacre, a ştiinţelor teologice. Lucrul acesta poate fi verificat şi în viaţa teologică a Bisericii locale de la noi. Având în vedere domeniul teologiei pastorale, s-ar putea spune că, până nu de mult, cei responsabili nu-şi făceau auzită vocea în mod deosebit, că pana lor nu se dedicase scrisului şi publicării de material pastoral teologic. Iată că această senzaţie este infirmată de Alois Bişoc, preot profesor la catedra de Teologie Pastorală a Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi. El publică trei lucrări de importanţă majoră pentru teologia pastorală şi pentru viaţa teologică a Bisericii: *Introducere în Teologia Pastorală* (1998), *Scramentele - semnele credinţei şi ale harului* (1998) şi *Parohia – comunitate de credinţă în caritate* (1999) - toate apărute la Iaşi. Profunzimea teologică a temelor prezentate, rigoarea ştiinţifică a elaborării precum şi referinţa la aspectele pastorale din Biserica locală sunt argumente în favoarea procurării şi studierii acestor lucrări, nu numai din partea studenţilor seminarişti, ci şi din partea episcopilor, a preoţilor precum şi a laicilor colaboratori în viaţa pastorală a poporului lui Dumnezeu.

1. *Introducere în Teologia Pastorală* - Este o lucrare de pionerat pentru activitatea teologică a Bisericii locale, secţia pastorală. Însuşi autorul vorbeşte despre începuturile modeste dar autentice ale acestei noi disciplini teologice (p. 9). Lucrarea părintelui Alois Bişoc este o contribuţie importantă în vederea

mijlocirii primelor contacte cu Teologia Pastorală. Arătându-se necesitatea unui manual introductiv, sunt expuse temele principale specifice acestui domeniu teologic. După prezentarea succintă a aspectelor istorice pastorale sunt prezentate perspectivele propuse de teologia Conciliului Vatican II. O importanţă deosebită este acordată conceptului de Teologie Pastorală care trebuie să fie valabil atât pentru timpul actual de azi, cât şi pentru cel care va veni mâine. Având în faţa ochilor schimbările profunde petrecute în ultimii ani în societatea românească, schimbări care afectează şi viaţa Bisericii locale, lucrarea se prezintă ca o ofertă binevenită pentru toţi responsabilii pastorali.

2. *Sacramentele - Semnele credinţei şi ale harului*. Concepută în spiritul reformei teologice promovate de documentele Conciliului Vatican II, această carte are în vedere mijlocirea practică între sacramentele Bisericii înţelese la nivel de discurs teologic şi trăirea lor concretă în viaţa de credinţă a credincioşilor. În tratarea temelor propuse se observă metoda Teologiei Pastorale practicate ca o ştiinţă interdisciplinară, adică în dialog cu celelalte discipline teologice - cum sunt exegeza, dogmatica şi liturgica - precum şi cu alte ştiinţe despre om - cum ar fi pedagogia, psihologia, dar mai ales sociologia. Din conţinutul cărţii trebuie reţinut în mod deosebit aspectul formator al pastoralei, mai ales insistenţa autorului asupra necesităţii educării credincioşilor prin cateheză. Din lectura şi studiul lucrării cititorul ajunge la descoperirea locului central pe care-l au sacramentele în trăirea practică a credinţei în spaţiul comunitar eclezial. Ele constituie locul preferat de Dumnezeu pentru întâlnirea cu omul într-o atmosferă plină de mister (p. 11).

3. *Parohia - Comunitate de credinţă în caritate.* După ce autorul explică în prima sa lucrare noţiunile necesare pentru a înţelege noua ştiinţă a Teologiei Pastorale, după ce prezintă sacramentele ca fiind *fons et culmen* (izvorul şi culmea) vieţii de credinţă a poporului creştin, în a treia lucrare arată cu şi mai multă rigoare şi competenţă teologică importanţa *parohiei* în practica credinţei şi a carităţii. O primă parte a cărţii analizează situaţia parohiei în timpurile de azi, notând cu precădere aspectul de criză. Acest aspect este văzut atât în sensul negativ (limite şi lipsuri), cât şi în sensul pozitiv (şanse şi perspective). De aici rezultă condiţia parohiei văzute ca instituţie socio-religioasă aflată în schimbare. De notat este noul concept de repartizare şi preluare a responsabilităţilor în cadrul parohiei, concept conform căruia se constată o trecere de la concentrarea puterii în structuri ierarhice verticale la asumarea în responsabilitate participativă a slujirilor în funcţie de chemarea şi disponibilitatea tuturor membrilor comunităţii parohiale - paroh, vicari cooperatori, laici angajaţi oficial sau în formă de voluntariat. În introducere, părintele Alois Bişoc, autorul lucrării, spune următoare despre parohie: "... Parohia nu este numai un simplu centru administrativ, de prestări de servicii religioase, dar o comunitate de credinţă şi de formare creştină, de cult şi de caritate, de unitate şi de prietenie în Domnul. Parohia este pentru toţi şi făcută de toţi, nu nunmai de

parohi şi preoţii care îl ajută. Fiecare este membru, fiecare este parte, fiecare este *piatră vie* a acestui templu. Nimeni nu poate fi pasiv, egoist, individualist, nimeni nu poate să stea deoparte, să fie străin şi izolat. Fiecare trebuie să vrea binele parohiei, să o frecventeze, să o slujească, să o facă vie, să fie cât mai populată. Astfel pastorala parohială va trebui să pună accent pe educarea şi formarea tuturor creştinilor din parohie, pe conştientizarea tuturor laicilor la coresponsabilitate şi participare la apostolatul Bisericii. De asemenea, pastorala va trebui să fie atentă la problema raporturilor clerului cu laicii, cu ascociaţiile lor; să stimuleze implicarea şi angajarea creştinilor laici pentru *noua evanghelizare*, căci într-un mod deosebit astăzi se revarsă în mijlocul laicilor Duhul Rusaliiilor" (p. 13).

Cele trei lucrări teologico-pastorale publicate de părintele Alois Bişoc reprezintă o contribuţie deosebit de importantă atât pentru formarea personalului calificat în domeniul pastoralei din Biserica locală, cât şi pentru ridicarea nivelului de trăire concretă a credinţei poporului creştin. În acest sens nu ajunge efortul de a le procura pentru înzestrarea suplimentară a bibliotecii personale sau parohiale... ele merită să fie aprofundate prin lectură şi studiu.

Pr. Lucian FARCAŞ